Ma'mun Mu'min

METODE TAFSIR INKLUSIF

IDEA press yogyakarta

KUDUS

Ma'mun Mu'min

METODE TAFSIR INKLUSIF

IDEA press yogyakarta

Perpustakaan Nasional RI Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Ma'mun Mu'min
Metode Tafsir Inklusif--Ma'mun Mu'min-- Cet 1- Idea Press Yogyakarta, Yogyakarta 2022-- xiv+ 386--hlm--15.5 x 23.5 cm
ISBN: 978-623-6074-82-4

1. Tafsir 2. Judul

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang
Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit, adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum.

Metode Tafsir Inklusif

Penulis: Ma'mun Mu'min
Editor: Habib
Setting Layout: Agus S
Desain Cover: Aldo Pradibta
Cetakan Pertama: Januari 2022
Penerbit: Idea Press Yogyakarta

Diterbitkan oleh Penerbit IDEA Press Yogyakarta
Jl. Amarta Diro RT 58 Pendowoharjo Sewon Bantul Yogyakarta
Email: ideapres.now@gmail.com/ idea_press@yahoo.com

Anggota IKAPI DIY
No.140/DIY/2021

Copyright @2022 Penulis
Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
All right reserved.

CV. IDEA SEJAHTERA

KATA PENGANTAR

Bismillahirrohmaanirrohim,

Narasi integrasi-interkoneksi *Social Sciences* dan *Humanities* dalam *Islamic Sciences* telah menyita perhatian para intelektual muslim dari berbagai kawasan. Hal ini terjadi karena sebelum muncul kedua narasi ini, *Islamic Sciences* pernah mengalami stagnasi dalam rentang waktu yang cukup panjang. Konflik internal, serbuan pasukan Mongol, dan kekalahan perang dengan Barat, sering dijadikan alasan sebagai penyebab keterpurukan umat Islam. Faktanya, umat Islam telah tertinggal jauh dari Barat dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, terlebih lagi pada pengembangan *Islamic Sciences*.

Tentu saja kondisi seperti ini tidak harus disesali tanpa ada upaya untuk merubah. Sikap arif yang bisa dilakukan, salah satunya, dengan melakukan revitalisasi terhadap *Islamic Sciences* melalui integrasi dan interkoneksi dengan *Social Sciences* serta *Humanities*. Usaha ini sesungguhnya sudah dilakukan sejak generasi Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, dan Jalamluddin al-Afghani, kemudian dilanjutkan oleh Fazlur Rahman dan Al-Maududi, berikutnya Farid Esack, dan seterusnya. Di Indonesia sudah dilakukan oleh Syekh Nawawi al-Bantani, Kyai Haji Hasyim Asy'ari, Kyai Haji Ahmad Dahlan, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan M. Quraish Shihab, serta yang lainnya. Kajian ini merupakan tindaklanjut dari beberapa usaha tersebut dengan basis Metode Tafsir Inklusif.

Kajian ini pada dasarnya merupakan tindaklanjut dari sejumlah usaha para ilmuan tersebut dengan mengambil topik pada kajian metode tafsir inklusif. Metode Tafsir Inklusif merupakan narasi integrasi-interkoneksi antara *Social Sciences*

dan *Humanities* dengan metode tafsir klasik sehingga menjadi suatu narasi metode tafsir inklusif yang aplikatif. Walaupun usaha ini baru permulaan, namun Penulis berharap kajian ini dapat memberikan manfaat bagi pengembangan *Islamic Studies,* khususnya terkait dengan pengembangan Ilmu Tafsir. Amin.

Kudus, 05 Juli 2021

PENGANTAR EDITOR

Meode Tafsir Inklusif merupakan suatu metode dalam memahami Alquran melalui paradigma integrasi dan interkoneksi sebagai suatu jawaban atas kegelisahan para inteketual terhadap berbagai permasalahan sosial secara sirkular. Metode Tafsir Inklusif merupakan suatu metode tafsir yang relatif baru berkembang dan bermaksud sebagai metode antitesa terhadap metode tafsir klasik yang dipandang kurang produktif.

Perbedaan antara metode tafsir klasik dengan metode tafsir inklusif, yaitu: (a) Secara metodologis metode tafsir klasik bersumber pada Islamic Sciences unsich, sementara metode tafsir inklusif bersumber pada *Islamic Sciences* yang dikombinasi dengan Social Sciences dan Humaniora Sciences sesuai keperluan, (b) Metode tafsir klasik menyoroti masalah sosial secara normatif, sumber metode tafsir klasik dari ilmu tafsir, metode tafsir klasik bersumber dari Islamic Sciences, dan dalam pemecahan masalah metode tafsir klasik bersifat parallel. (c) Sementara metode tafsir inklusif menyoroti masalah-masah sosial dari sisi normatif dan sosioantropologis, (d) Sumber metode tafsir inklusif merupakan hasil integrasi-interkoneksi dari ilmu tafsir klasik dengan Social Sciences dan Humaniora Sciences sehingga mewujud metode tafsir inklusif, dan (e) Secara fungsional metode tafsir inklusif dalam menyelesaikan permasalahan umat bersifat sirkular.

Disamping itu, metode tafsir inklusif dikembangkan untuk menjawab dan membuktikan bahwa Alquran sebagai kitab petunjuk dan kitab pembebas umat manusia dari segala permasalahan yang dihadapinya. Metode tafsir inklusif juga dikembangkan untuk menjawab permasalah disintegrasi

universal-global. Metode tafsir inklusif dikembangkan untuk membangun moderasi beragama, menyelesaikan masalah ketidakadilan struktural dan non struktur, serta masalah krusial fundamentalime, radikalisme, dan terorisme.

Buku tafsir inklusif ini pada esensinya berkaitan erat dengan metode atau cara pandang seseorang atau sekelompok orang terhadap teks-teks keagamaan. Tafsir inklusif akan terwujud manakala seseorang memiliki sikap terbuka terhadap semua pihak, terutama dalam rangka membangun hubungan yang harmonis dan pluralis, misalnya tercermin dalam bentuk dialog, seminar, lokakarya, dan sebagainya, yang dilandasi oleh adanya saling keterbukaan dari semua pihak yang terkait.

Sikap terbuka banyak dibantu oleh kemampuan untuk mengambil jarak dan kritis terhadap keyakinannya, menjungjung tinggi keadilan, selalu bijaksana dalam bersikap, bertumpu kepada kebenaran (objektifitas), dan menimiliki estetika (keindahan) dalam berperilaku (Karl R. Popper, 1988: 209-210)[1]. Kalau agama memberi peluang bagi sikap kritis tentu akan menyumbang bagi terciptanya perdamaian universal. Sejarah agama-agama menunjukkan bahwa tiadanya sikap kritis itu telah menjerumuskan pada konflik intra antarumat beragama dan ekstra antarlintas umat beragama (Merryl Wyn Davies, 2000: 2-6)[2].

Paul Ricoeur (1986), menawarkan tiga bentuk pengambilan jarak yang sangat membantu untuk mengambil sikap kritis dan membangun sikap inklusif terhadap pemahaman agama, yaitu kritik ideologi, pembongkaran, dan analogi permainan. Dalam hal ini Haryatmoko (2003: 67-69) menjelaskan demikian[3]. *Pertama,* kritik ideologi pada dasarnya adalah kritik terhadap pemahaman agama yang bias oleh adanya prasangka dan

[1] Karl R. Popper, *Realism and the Aim of Science*, (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983).

[2] Merryl Wyn Davies, "Introduction", in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin and Ziauddin Sardar, *Christian-Muslim Relation: Yesterday, Today, Tomorrow,* terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000).

ilusiagama. Terbuka terhadap kritik ini berarti pengakuan akan adanya serangan dari luar, yang mungkin bisa destruktif, tetapi kemudian diubah menjadi alat otokritik. Maka, jawaban atas kritik itu bukan *apologia* (membela diri), tetapi transformasi kritik tersebut untuk pemurnian pemahaman agama. Agama lain diterima sebagai teks. Terbuka terhadap penafsiran teks itu berarti diperkaya oleh cakrawala penafsiran yang berbeda, di samping agama lain bisa menjadi sarana kritik ideologi terhadap agamanya sendiri. *Kedua,* sedangkan dalam pembongkaran, seorang penafsir diajak untuk membongkar ilusi-ilusi, motivasi-motivasi, tujuan-tujuan, serta kepentingan-kepentingan diri atau kelompok atas pemaknaan teks-teks keagamaan. Pembongkaran terhadap ilusi, kepentingan pribadi atau kelompok, serta motivasi bermanfaat untuk menghindarkan dari penyalahgunaan agama. Ilusi yang dibangun cenderung ke pembentukkan kelompok ekslusif. Ekslusivitas biasanya berdalih melindungi diri dari kontaminasi dan menjaga kemurnian ajaran. Pembongkaran melalui reinterpretasi teks, kritis, dan kontekstual, perlu dilakukan agar lebih terbuka. Dengan cara ini, agama diterima atas dasar kebebasan, bukan paksaan atau *conditioning*. *Ketiga,* sementara analogi permainan pada dasarnya juga merupakan bentuk pengambilan jarak terhadap diri. Permainan bisa membantu terbukannya kemungkinan-kemungkinan baru yang terpenjara oleh pemikiran atau kehidupan yang terlalu serius dan formal. Permainan bisa mendorong tumbuhnya kreativitas karena melalui permainan subjek dibebaskan dari ketakutan akan sangsi sosial. Dalam permainan ditunjukkan fenomena dasariah, yaitu proses lahirnya kreativitas.

Relevansi pengambilan jarak yang mengambil bentuk analogi permainan dalam hubungan antar-agama, terletak di dalam upaya untuk menciptakan peluang-peluang baru bagi perjumpaan-perjumpaan informal yang memberi ruang untuk perjumpaan antarpribadi atau kelompok, seperti dalam bentuk olah raga bersama, pementasan teater bersama, pentas musik bersama,

arisan kampung, do'a bersama, *kenduren* bersama, bersih desa bersama, dan sebagainya. Semua kegiatan tersebut dilaksanakan atas dasar hubungan harmonis, pluralis dan inklusif.

Sampai disini, ada beberapa asumsi mendasar tentang pemahaman inklusif terhadap teks-teks keagamaan, yaitu: (a) teologi inklusif dimungkinkan dapat memberi sumbangsih yang sangat mendasar bagi terciptanya hubungan harmonis dan pluralis antar-umat beragama; (b) teologi inklusif dapat dijadikan dasar untuk membangun pijakan berpikir teologis secara utuh, integral, dan universal, sehingga diharapkan dapat meminimalisir adanya percampuradukkan aspek-aspek doktrin-teologis dan pergumulan kultural-historis, dan persoalan keagamaan pada wilayah historis-empiris kemanusiaan menjadi lebih sederhana; (c) teologi inklusif lebih mengedepankan nilai-nilai persamaan daripada nilai-nilai perbedaan antar agama-agama, dan (d) teologi inklusif diharapkan mampu menjadi pijakan utama dalam rangka membangun persaudaraan sejati, hubungan harmonis dan pluralis diantara pemeluk beda agama.

Paling tidak ada tiga model konsep teologi inklusif yang bisa ditranformasi dari tradisi pluralisme seperti dijelaskan di atas, yaitu: *Pertama,* Tranformasi dari tekstualis-teologis ke kontekstualis-historis. Yang dimaksud tekstualis-teologis adalah cara pandang yang bertumpu dan berorientasi pada teks-teks agama secara leterlik dan demikian kaku. Sementara kontekstualis-historis adalah cara pandang yang bertumpu pada ide-moral universal yang diusung oleh maksud teks-teks agama dengan selalu memperhatikan konteks sosial-budaya. Dengan demikian, transformasi tekstualis-teologis ke kontekstualis-historis berarti mentransformasi cara pandang yang berorientasi pada teks-teks agama secara literlik dan kaku bergeser kepada cara pandang yang bertumpu pada ide-moral universal yang diusung oleh maksud teks-teks agama sehingga memungkinkan terjadinya perjumpaan antar-pendapat, antarperspektif, otokritik, dan masukan dari pihak luar yang lebih dinamis, serta

berorientasi pada pemecahan masalah umat secara empirik. *Kedua,* Transformasi dari ekslusivitas-individual ke pluralistas-sosial. Yang dimaksud ekslusivitas-individual adalah cara pandang, sikap, dan perilaku ekslusif dan individual yang tidak mengenal kata bersahabat, membuka perjumpaan, dan saling bertemu dengan pihak lain. Sementara pluralitas-sosial adalah cara pandang, sikap, dan perilaku hamronis, pluralis dan inklusif yang sangat memungkinkan terjadinya perjumpaan antar-budaya, antar-religius, dan antar-iman. Jadi, transformasi ekslusivitas-individual ke pluralitas-sosial bisa diartikan sebagai suatu cara pandang, bersikap, dan berperilaku ekslusif dan individual kemudian bergeser pada cara pandang, bersikap, dan berperilaku terbuka, harmonis, dan pluralis, sehingga memungkinkan terjadi persaudaraan sejati, hubungan harmonis dan pluralis di tengah-tengah masyarakat majemuk. *Ketiga,* Transformasi dari pluralitas-intra-religius ke pluralitas-multireligius. Yang dimaksud pluralits-intra-religius adalah pluralis yang dimiliki oleh suatu agama yang sama. Bila dipilah-pilah, setiap agama, semisal Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan sebagainya, bisa dipilah-pilah menjadi unit-unit yang lebih kecil terdiri dari berbagai bagian yang demikian plural, seperti pluralitas sosial, budaya, ekonomi, politik, bahasa, dan sebagainya. Sementara yang dimaksud pluralitas-multireligius adalah pluralitas yang terjadi di antara pemeluk beda agama. Transformasi dari pluralitas-intra-religius ke pluralitas-multireligius dimaksudkan sebagai suatu sikap dan perilaku umat beragama untuk selalu bisa bergeser dari sikap dan perilaku sempit atau pluralitas-semu (pluralitas-intra-religius) bergeser pada sikap dan perilaku yang berwawasan luas dan luwes atau pluralitas-multireligius, sehingga memungkinkan terjadinya perjumpaan antar-religius dan antar-iman dengan disertai sikap bersaudara dan bersahabat. Ketiga model transformasi tradisi pluralisme tersebut diharapkan mampu mempercepat dan memperkuat terbentuknya teologi inklusif dalam rangka melestarikan tradisi pluralisme di tengah-tengah masyarakat multi-religius.

Demikianlah penulis dalam buku ini mengetengahkan secara gamblang jalan menuju tafsir iklusif yang menurutnya bahwa orientasi metode tafsir inklusif menjadikan gerakan tafsir tidak lagi bersifat *top-down*, yang berangkat dari refleksi (teks kitab suci) ke praksis (konteks sosial), tetapi sebaliknya bersifat *bottom up*, yaitu dari bawah ke atas, dari praksis (konteks sosial) menuju refleksi teks kitab suci. Selamat membaca.

Yogyakarta, 2022

Editor

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii
PENGANTAR EDITOR v
DAFTAR ISI xi

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Objek Kajian Tafsir dan Ilmu Tafsir 2
C. Al-Qur'an Sumber Pengembangan Ilmu Tafsir 8
D. Kegelisahan Para Intelektual Terhadap Ilmu Tafsir 11
E. Reformulasi Ilmu Tafsir 13

BAB II PERKEMBANGAN METODE TAFSIR KLASIK 21
A. Pengertian Tafsir, Ta'wil, dan Permasalahannya 21
B. Perkembangan Metode Tafsir Klasik 40
C. Macam macam Metode Tafsir Klasik 66
D. Beberapa Aliran dalam Metode Tafsir Klasik 75

BAB III KODE ETIK DAN TIPOLOGI METODE TAFSIR KLASIK 89
A. Pengantar Metode Tafsir 89
B. Kode Etik Menafsirkan al-Qur'an 99
C. Kode Etik Mufassir Al-Qur'an 105
D. Islamic Sciences Sebagai Ilmu Bantu Tafsir 125
E. Tipologi Metode Tafsir Klasik 129

BAB IV KONDISI OBJEKTIF PERKEMBANGAN METODE TAFSIR KONTEMPORER 143
A. Kondisi Obyektif Perkembangan Metode Tafsir 143
B. Pengembangan Metode Tafsir 147
C. Kerangka Teoritis Pengembangan Metode Tafsir ... 149
D. Metode Tafsir Feminis Sosiologis Suatu Alternatif 153
E. Respons Terhadap Metode Tafsir Feminis Sosiologis . 169

BAB V MENGEMBANGKAN METODE TAFSIR INKLUSIF MELALUI INTEGRASI ISLAMIC SCIENCES DAN SOCIAL SCIWNCES 177
A. Pergeseran Paradigma Ilmu Tafsir 177
B. Epistemologi Islamic Sciences 181
C. Epistemologi Islamic Sciences dan Social Sciences 196
D. Epistemologi Ilmu Tafsir 199
E. Paradigma Islamisasi Ilmu 210
F. Model Hubungan Social Sciences dengan Islamic Sciences 217

BAB VI REFORMULASI METODE TAFSIR KONTEMPORER .. 227
A. Reformulasi Metode Tafsir 227
B. Memadukan Hermeneutik dan Ilmu Tafsir 236
C. Reformulasi Corak Tafsir 241
D. Model Integrasi Islamic Sciences dengan Social Sciences dalam Metode Tafsir 243

BAB VII MENGEMBANGKAN METODE TAFSIR INKLUSIF MELALUI INTEGRASI ISLAMIC SCIENCES DAN SOCIAL SCIWNCES 265
A. Sikap Kritis Terhadap Sekularisme Islamic Sciences... 265
B. Beberapa Model Pengembangan Metode Tafsir Kontemporer 279

1. Metode Tafsi Muhammad Abduh 279
2. Meode Tafsi Kontekstual Fazlur Rahman..... 284
3. Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd..... 287
4. Metode Tafsir Ibn Taimiyah 294
5. Perdebatan Model Tafsir di Indonesia 311

BAB VIII METODE TAFSIR INKLUSIF 319
A. Geneologi Metode Tafsir Inklusif 319
1. Tafsir Inklusif Masa Nabi Muhammad Saw 319
2. Tafsir Inklusif Masa Shahabat 322
3. Tafsir Inklusif Pasca Generasi Shahabat 323
4. Awal Perpecahan Muslim dengan Non Muslim. 325
B. Metode Tafsir Inklusif di Tengah Krisis Modernitas 330
C. Metode Tafsir Inklusif 334
1. Membangun Teologi Inklusif..... 334
2. Etika Universal Pondasi Metode Tafsir Inklusif. 342
3. Kerangka Pikir Metode Tafsir Inklusif..... 362
4. Objek Kajian dan Karakter Tafsir Inklusif..... 356
5. Orientasi Metode Tafsir Inklusif..... 359

BAB IX KESIMPULAN 363
DAFTAR PUSTAKA..... 366

Dr. Ma'mun Mu'min, M.Ag., M.Si., M.Hum.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam khazanah ilmu-ilmu al-Qur'an *('ulum al-qur'an)*, selama ini ada dua cara untuk memahami al-Qur'an, yaitu melalui *tafsir* dan *ta'wil*. Hingga kini, penggunaan istilah *tafsir* di dunia Islam, lebih popular daripada *ta'wil*. Tafsir dikenal sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks, dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam al-Qur'an (Manna'ul Qaththan: 1973; 323-324). Di sini teks al-Qur'an dijadikan sebagai subjek. Dalam tulisan ini, paradigma tersebut dikategorikan sebagai paradigma *bayani*. Sedangkan ta'wil adalah cara untuk memahami al-Qur'an dengan menjadikan teks al-Qur'an sebagai objek kajian. Terus terang, dalam tradisi studi keislaman konvensional, menjadikan teks al-Qur'an sebagai objek kajian, kurang begitu dikenal, karena adanya anggapan dari cara berpikir atau *mainstream* studi keislaman yang sudah berjalan selama ini bahwa 'ulum al-Qur'an telah "matang" dan "baku" (Nasr Hamid Abu Zaid: 2001; 4). Termasuk salah satu yang telah dibakukan adalah apa yang disebut sebagai *ta'wil* tidak lain dan tidak bukan adalah *al-ta'wil al-batini* yang agaknya equivalen dengan *al-tafsir al-isyari*.

Tulisan ini akan menjelaskan secara sekilas empat model epistemologi yang selama ini berkembang, yaitu epistemologi *bayani*, '*irfani*, *burhani*, dan *amali*. Keempat epistemologi ini memiliki cara pandang sendiri-sendiri ketika menyikapi nash al-Qur'an dan sunnah. Epistemologi *bayani* begitu terikat dengan

nash al-Qur'an dan sunnah, sehingga ia tidak bisa menghindar sedikitpun dari teks. Epistemologi *burhani* justeru sebaliknya cenderung mengabaikan nash-nash al-Qur'an dan sunnah dan lebih mengutamakan fenomena-empirik sebagai objek kajian. Epistemologi *'irfani* berdiri di antara kedua paradigma *bayani* dan *burhani*, ia lebih memilih pengalaman sebagai sumber utamanya. Sementara corak epistemologi *amali* mendudukkan dimensi praktis pelaksanaan ajaran Islam sebagai objek kajian, dengan memposisikan al-Qur'an dan sunnah sebagai *grand concepts* dan *grand theory* (Muslim A. Kadir: 2003; 52-55).

Perlu disadari, pesan kemanusiaan dan keadilan yang ditawarkan al-Qur'an dan sunnah sebagai *rahmatan li al-'alamin* yang demikian universal, hanya dapat dipahami dengan baik, jika para penafsir kitab suci kontemporer memahami keempat corak epistemologi pemikiran keislaman tersebut, dan mampu mendialogkan secara kritis-dinamis-proporsional baik secara pribadi maupun kelompok, sehingga ekslusivitas pemikiran dan kelembagaan sosial keagamaan dapat dihindari sedini mungkin, dan kerjasama antara berbagai kelompok sosial-keagamaan menjadi niscaya, tanpa harus mendahulukan *prejudice-prejudice* kultural, sosial, maupun keagamaan. Hanya dengan demikian, akhirnya semua perhatian bisa difokuskan untuk menyelesaikan berbagai persoalan praktis kehidupan umat, dengan tetap bernaung di bawah pesan moral universal al-Qur'an dan sunnah sebagai *rahmatan li al-'alamin*.

B. Objek Kajian Tafsir dan Ilmu Tafsir

Sejak al-Qur'an diturunkan kepada nabi Muhammad Saw, siapapun akan selalu tertarik untuk mengkajinya, dulu, sekarang dan terus pada masa mendatang. Kondisi ini sudah barang pasti karena al-Qur'an mengandung "sejuta" hikmah yang dapat dipetik oleh setiap para pengkajinya baik dari kalangan muslim maupun non muslim. Ketika sejumlah orang berusaha menyoroti salah satu dari ayat al-Qur'an dengan metode dan pendekatan yang

sama sekalipun, maka sejumlah itu pula hikmah akan diperoleh. Inilah yang membuat al-Qur'an tidak pernah kering dan usang untuk dibicarakan (M. Quraish Shihab: 2002).

Dari kalangan non muslim, tidak sedikit kaum intelektual berusaha mengkaji al-Qur'an secara cermat. Disini diantaranya dapat disebutkan, Ignaz Goldziher (1921), mantan mahasiswa Universitas al-Azhar, Mesir, membawa pandangan hidup mereka *(world view)* saat mengkaji Islam, ia mengadopsi metodologi baru ketika mengkaji al-Quran, ia menggunakan metodologi *higher criticism* dalam bukunya *Historical Development of the Quran, Nildeke, Schwally, Bergstresser,* dan Pretzl bekerja sama menulis buku *Geschichte des Qorans* (Sejarah al-Quran), mereka tulis selama 68 tahun sejak edisi pertama dan selama 40 tahun sejak diusulkannya edisi kedua. Hasilnya, sampai saat ini, *Geschichte des Qorans* menjadi karya kritis penyusunan al-Quran, selanjutnya akan dibuat tafsir-kritis dengan salah satu caranya: Membuat kamus al-Quran. karena karya-karya tafsir selama ini tidak banyak memuat mengenai kosa kata teknis di dalam al-Quran, para mufasir dari kalangan muslim, masih lebih banyak yang tertarik untuk menafsirkan masih dalam ruang lingkup hukum dan teologi dibanding untuk menemukan makna asal (original meaning) dari ayat-ayat al-Quran (Ahmad Deead: 2005; 1). Sudah barang tentu apa yang dilakukan Goldziher adalah sesuatu yang sangat bermanfaat bagi para pengkaji dan peneliti al-Qur'an, dengan tulisannya itu, setiap kita dengan mudah mencari ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan kosa kata yang disusunnya.

Selanjutnya pada tahun 1925-1926, juga diteliti secara serius kosa-kata asing yang ada dalam al-Quran. Hasil penelitian ini sebagaimana dituangkan dalam buku *The Foreign Vocabulary of the Quran* (Pengaruh Kosa-Kata Asing di dalam al-Quran). Dari temuan tersebut selanjutnya berkembang menjadi kamus al-Quran, tidak berhenti dengan kajian filologis *(philological study)*, juga diadopsinya analisa teks *(textual criticism)* untuk mengkaji segala aspek yang berkaitan dengan teks al-Quran, dengan

tujuan untuk menetapkan akurasi teks al-Quran. Analisa teks melibatkan dua proses, yaitu revisi *(recension)* dan amandemen *(emendation)*. Merevisi adalah memilih, setelah memeriksa segala material yang tersedia dari bukti yang paling dapat dipercaya, yang menjadi dasar kepada sebuah teks. Amandemen adalah menghapuskan kesalahan-kesalahan yang ditemukan sekalipun di dalam manuskrip-manuskrip yang terbaik (Ahmad Deead: 2005; 2). Melalui dua proses tersebut diharapkan menghasilkan temuan yang terjaga orisinalitas dan genuinitasnya.

Bila dikaji dari aspek sejarah teks *(textual history)* al-Quran, memang telah mengalami proses perjalanan yang cukup panjang. Tetapi hal ini tidak berarti genuinitas al-Qur'an harus diragukan. Sebab berbagai usaha telah dilakukan Rasulullah dan generasi sahahabat dan setersunya untuk menjaga keaslian al-Qur'an. Memang bila ditinjau dari sisi tulisan dan tampilannya al-Qur'an mengalami proses penyempurnaan, manuskrip-manuskrip awal al-Quran, misalnya, tidak memiliki titik dan baris dan ditulis dengan khat Kufi yang sangat berbeda dengan tulisan yang saat ini digunakan. Jadi modernisasi tulisan dan ortografi, yang melengkapi teks dengan tanda titik dan baris, sekalipun memiliki tujuan yang baik, namun telah merusak dan merubah teks asli. Teks yang diterima *(textus receptus)* saat ini bukanlah teks al-Quran yang pertama kali. Namun merupakan hasil dari berbagai proses perubahan teks ketika periwayatannya berlangsung dari generasi ke generasi di dalam komunitas masyarakat (R. F. Moore: 1952). Namun perubahan tersebut sedikitpun tidak mengurangi keaslian dan kemurnian isi kandungannya.

Pada generasi sahahabat tidak sedikit para penghafal *(al-hafidz)* al-Qur'aan, mereka adalah para *qurra* yang sengaja dipersiapkan nabi Muhammad Saw untuk menjaga kesucian dan kemurnian al-Qur'an. Walaupun dikemudian hari setiap masyarakat dimana para *qurra* itu tinggal lantas terbangaun sikap atau tindakan masyarakat *(the action of community)* yang menyebabkan sebuah kitab itu dianggap suci dalam pandngannya

masing-masing. Fenomena ini pada dasarnya terjadi dalam konteks intraagama, semisal penduduk Kufah yang menganggap mushaf 'Abdullah ibn Mas'ud sebagai al-Quran edisi mereka (*their recension of the Quran)*, penduduk Basra dengan mushaf Abu Musa, penduduk Damaskus dengan mushaf Miqdad ibn al-Aswad, dan penduduk Syiria dengan mushaf Ubay. Mushaf-mushaf tersebut pada dasarnya merupakan bagian dari mushaf-mushaf tandingan *(rival codices)* terhadap mushaf yang utama pada waktu itu, yaitu mushaf Usmani (Ahmad Deead: 2005) yang disepakati secara politiis.

Kembali pada permasalahan pokok, para intelektual muslim yang mengusung teori kritik pada dasarnya berusaha untuk merumuskan suatu teori yang bersifat emansipatoris. Kritik-kritik mereka diarahkan pada pelbagai bidang, seperti seni, ekonomi, politik, budaya, dan agama. Meskipun terma kritik telah digunakan oleh para pendobrak dominasi otoritas gereja sejak masa renaissance (1350-1600), namun terma kritik sebagai sebuah teori baru menemukan bentuknya pasca lahirnya masa aufklarung (abad ke-17-18), yaitu merujuk pada empat filsuf besar, dalam hal Emmanuel Kant, Friedrich Hegel, Karl Marx, dan Sigmund Freud (Fransisco Budi Hardiman: 1992; 175). Setelah itu baru imbasnya menyebar di Jerman, Inggris, dan Prancis, serta ke beberapa negara Islam berkembang pesat teori kritik ini (Suhadi: 2006; 7).

Sebagai tindak lanjut dari teroi kritik yang berkembang di barat, di dunia Islam bermunculan para intelektual muslim yang mengusung teori kritik, disini dapat disebutkan semisal Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir menggagas kritik wacana agama *(naqd al-Khitab al-Dini),* Muhammad Abed al-Jabiri dari Maroko memiliki obsesi tentang kritik malar Arab *(naqd 'aql al-'Arabi),* sementara Mohammaed Arkoun dari Aljazair memperkenalkan teori kritik naral Islam *(une critique de la rasion Islamique)* (Suhadi: 2006; 8). Tentu saja teori-teori kritik ini tidask bisa dipisahkan dari cara berpikir filsafat yang demikian kritis, sehingga perkembangan

teori kritik seperti yang berkembang di negara-negara Islam jiga diilhami dan didorong oleh semakin berkembangnnya berbagai model pemikiran filsafat.

Perkembangan teori kritik juga terbantu oleh adanya penemuan dalam bidang linguistik kontemporer. Teks yang menurut tradisi "mengatakan apa yang tertulis", sekarang mendapatkan banyak gugatan. Sebuah teks, termasuk teks keagamaan, bukanlah sesuatu yang memberikan kepada kepada kita makna yang orisinal, tunggal, riil, *determinable,* dan *formulable,* seperti yang berlaku dalam pengertian teks yang konvensional dan dalam lingkungan tradisi. Kini teks dianggap –seperti pernah disebut A. Teeuw sebagai *It dasen't say what it say* (Ahmad Baso: 1999; 65).

Bagi para kaum kritik, teks keagamaan harus dipandang sebagai sebuah wacana, tidak terkecuali kitab al-Qur'an dan nash hadis juga harus diposisikan sebagai suatu praktik wacana. Di sinilah tepatnya penggunaan model teori kritik Arkoun yang memandang al-Qur'an, penafsiran, dan produk hukum yang diderivasikan dari al-Qur'an dipandang sebagai praktik wacana (Suhadi: 2006; 13).

Mohammed Arkoun (2001), seperti dikutif Ahmad Deead (2005), sangat menyayangkan jika sarjana muslim tidak mau mengikuti metode tersebut. Ia mengatakan: "Sayang sekali bahwa kritik-kritik filsafat tentang teks-teks suci yang telah digunakan dan terbukti akurat ditolak oleh pendapat sebagian muslim." Ia juga menegaskan bahwa studi al-Quran sangat ketinggalan dibanding dengan studi ilmiah lainnya (Mohammed Arkoun: 2002). Menurut Arkoun, metodologi John Wansbrough, memang sesuai dengan disiplin ilmu yang ilmiah dan sangat akurat, dalam pandangan Arkoun, intervensi ilmiah Wansborugh cocok dengan *framework* yang ia usulkan. *Framework* tersebut memberikan prioritas kepada metode-metode analisa sastra yang, seperti bacaan antropologis-historis, menggiring kepada pertanyaan-pertanyaan dan sebuah refleksi yang bagi kaum fundamentalis

saat ini tidak terbayangkan. (Ahmad Deead: 2005 dan Mohammed Arkoun: 2001).

Dalam prakteknya, penerapan analisa kritik bentuk tulisan atau *"form criticism"* dan kritik redaksi *"redaction criticism"* al-Quran, menyimpulkan bahwa teks al-Quran yang tetap seperti yang kita saksikan sekarang, baru ada setelah 200 tahun wafatnya Rasulullah Saw. Menurut John Wansbrough lagi, riwayat-riwayat mengenai al-Quran versi Usman ibn Affan adalah sebuah fiksi yang datang kemudian, direkayasa oleh komunitas muslim supaya asal-muasal al-Quran dapat dilacak ke Hijaz (Issa J Boullata: 1977; 67). Tentu saja pendapat Arkoun seperti diperkuat Boullata ini perlu dikaji secara kritis, minimal dipertanyakan akurasinya.

Sebab seperti terjadi dibeberapa belahan dunia Islam, pandangan Muhammed Arkoun ini mengalami tanggapan yang kontra diktif, kalau tidak dikatakan ditentang oleh mayoritas umat Islam. Penolakan ini terutama terjadi karena dua alasan, baik alasan yang bernuansa politis dan dan alasan psikologis. Alasan politis dimaksudkan karena mekanisme demokratis masih belum berlaku secara utuh di beberapa negara berpenduduk muslim, dan alasan psikologis terutama karena adanya kegagalan yang pernah dialami kaum muktazilah mengenai ke-makhluk-an al-Quran *(al-mihnah)*. Al-Mihnah seharusnya tidak perlu terjadi bila kondisi umat Islam kala itu sudah benar-benar siap menerima pandangan kritis, tetapi yang terjadi justru sebaliknya. Padahal, menurut Arkoun (2002), mushaf Usmani tidak lain hanyalah hasil sosial dan budaya masyarakat yang kemudian dijadikan ''tak terpikirkan" dan makin menjadi ''tak terpikirkan" karena kekuatan dan pemaksaan penguasa resmi. Ia mengajukan istilah untuk menyebut mushaf Usmani sebagai ''mushaf resmi tertutup *(close official corpus)*, yang tidak menerima kritik dari manapun, ia dipandang sebagai sesuatu yang absolut baik isi (kandungan) maupun bentuk tulisan serta tampilan sosiologisnya.

Demikian juga, dalam pandangan Mohammed Arkoun (2002), apa yang dilakukannya sama dengan apa yang diusahakan

oleh Nasr Hamid Abu Zayd, seorang intelektual asal Mesir. Arkoun menyayangkan sikap para ulama Mesir yang menghakimi Nasr Hamid. Padahal metodologi Nasr Hamid memang sangat layak untuk diaplikasikan kepada al-Quran. Nasr Hamid berpendapat bahwa al-Quran sebagai sebuah teks dapat dikaji dan ditafsirkan bukan hanya oleh kaum muslim, al-Quran adalah teks linguistik-historis-manusiawi. Ia adalah wahyu Ilahi selain terkandung hasil budaya Arab. Jika metode ini digunakan, maka otentisitas al-Quran sebagai kalam Allah akan tergugat. Al-Quran akan diperlakukan sama dengan teks-teks yang lain, dan akan menjadi teks historis (Ahmad Deead: 2005). Inilah yang menjadi alasan utama sehingga Nasr Hamid Abu Zayd diputus murtad dan diusir oleh para ulama Mesir dari tanah kelahirannya sendiri, dan ketika berkunjung ke Indonesia dalam acara Innuel Cronfrens, yaitu pertemuan para intelektual muslim UIN/IAIN/STAIN tahun 2008 di Propinsi Riau mendapat juga ditolak karena pendapatnya yang kontroversial.

C. Al-Qur'an Sumber Pengembangan Ilmu Tafsir

Obsesi menjadikan al-Qur'an sebagai sumber inspirasi segala ilmu tentu suatu hal yang positif, karena ini bukti keyakinan seseorang bahwa al-Qur'an memang datang dari Zat Yang Maha Tahu. Namun, obsesi ini menurut Fahmi (2006: 6) bisa jadi kontra produktif jika seseorang mencampuradukkan hal-hal yang inspiratif dengan sesuatu yang empiris, atau memaksakan agar kaidah hukum empiris sesuai penafsiran inspiratifnya. Contoh yang pertama misalnya ketika ada seseorang yang menafsirkan ayat:

> *" … Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia …"* (Q.S al-Hadid (57) ayat 25).

Kami pernah mendapatkan seseorang yang ingin menggugat Hukum Kekekalan Energi dengan landasan ayat ini, seraya mengajukan proposal untuk membuat *energy multiplier.*

Energy Multiplier adalah pengganda energi. Alat semacam ini -kalau ada- akan memiliki konsekuensi yang sangat jauh, karena dengan rangkaian beberapa multiplier, teoretis energi 1 watt saja akan mampu memberi energi untuk seluruh dunia. Tentu saja alat semacam ini secara fisika maupun teknis mustahil. Namun perancangnya yakin 100% bahwa dia benar, karena rancangan mesinnya diyakininya di-*backup* oleh ayat al-Hadid tadi. Tentu saja ini penafsiran yang sembrono.

Sedang contoh yang kedua adalah ketika pada suatu saat, teori sains yang berlaku dianggap cocok dengan suatu ayat, lalu beberapa abad kemudian eksperimen membuktikan bahwa teori tadi keliru atau tidak lengkap, lalu orang cenderung menolak penemuan baru itu dengan alasan tidak sesuai dengan al-Qur'an. Hal seperti ini terjadi di abad pertengahan di kalangan gereja di Eropa, yang menolak teori heliosentris dari Copernicus dan Galileo, karena dianggap bertentangan dengan dogma al-Kitab bahwa bumi adalah pusat perhatian Tuhan. Hal serupa –walaupun dalam skala yang lebih kecil– juga terjadi di beberapa kalangan umat Islam. Sebagai contoh: ketika di Qur'an disebutkan adanya 7 buah langit, seperti diilustrasikan dalam dua firman Allah SWT sebagai berikut:

> *"Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa dan Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang cemerlang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui".* (Q.S. Fussilat (41) ayat12).

> *"Sesungguhnya Kami telah menghiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang dan Kami jadikan bintang-bintang itu alat-alat pelempar syaitan, dan Kami sediakan bagi mereka siksa neraka yang menyala-nyala".* (Q.S. al-Mulk (67) ayat 5).

Tidak sedikit orang yang kemudian menafikan perjalanan ke bulan atau ke planet-planet, apalagi bila itu dilakukan orang-orang kafir yang dianggap temannya syaitan. Kita tentu ingat

bahwa "planet" seperti Venus atau Mars dalam bahasa Arab akan disebut "bintang". Mungkin di sini tafsir kita yang perlu direvisi.

Bagi orang yang menekuni sains dan al-Quran, akan didapatkan banyak ayat yang menyentuh suatu cabang sains yang baru bisa dikenali sebagai sains setelah zaman modern. Karena saya mempelajari geodinamika, saya amat tersentuh dengan ayat seperti berikut:

> *"Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan…"* (Q.S an-Naml (27) ayat 88).

Tersentuhnya adalah bahwa fakta pergerakan benua beserta gunung-gunung di atasnya beberapa decimeter pertahun baru diketemukan abad-20. Darimana Rasulullah, yang hidup 14 abad yang lalu, bisa mengetahui fenomena ini, kalau bukan Yang Maha Berilmu yang memberitahunya. Hal serupa akan ditemui oleh orang astronomi, biologi, oceanologi dan sebagainya. Pertanyaannya, mengapa tidak semua saintis kemudian menjadi religious?. Jawabannya: tidak cukup hanya mengenal keberadaan Tuhan. Seperti tidak cukupnya kita ketika sadar punya boss, namun tidak tahu apa visi-missi boss, dan juga tidak tahu apa yang membuat boss senang atau marah.

Mereka menganggap persoalan Tuhan ini persoalan pribadi, bahkan bisa-bisa justru "menyalahkan" Tuhan ketika dilihatnya Tuhan "tak berbuat apa-apa" ketika ada ummat-Nya yang menderita, tertindas, lapar atau sakit. Mereka mungkin akan menyembah Tuhan dengan suatu cara yang menurutnya paling rasional. Mereka gagal memahami kemauan Bos, karena mereka berhenti dengan tahu bahwa ada Bos, namun tidak mencari tahu, siapa orang kepercayaan Bos yang pantas mereka jadikan rujukan dan juga teladan. Wajarlah, bahwa dalam Islam dituntut dua jenis pengakuan: dikenal dengan syahadat Tauhid dan syahadat Rasul. Tanpa mengikuti Rasul, pengenalan keberadaan tuhan tidak akan banyak berbuah, karena kita tetap belum tahu hidup kita mau dikemanakan. Jadinya kita tidak tahu bahwa Tuhan akan menolong

orang-orang yang tertindas atau lapar atau sakit itu melalui tangan-tangan kita. Kita akan terinspirasi untuk melakukan upaya itu setelah mengkaji manual yang diberikan Tuhan via para Rasul. Di situlah kita tahu, bahwa kita hidup sebagai agen, untuk sebuah missi pada sautu lahan yaitu planet bumi ini.

D. Kegelisahan Para Intelektual Terhadap Ilmu Tafsir

Perkembangan ilmu pengetahuan yang demikian cepat tidak dapat dipungkiri berpengaruh terhadap proses perkembangan tafsir di dunia Islam, percepatan perkembangan dimaksud semakin mendapatkan momentum dengan hadirnya era globalisasi. Hadirnya era global, meminjam istilah Anthony Giddens (1998; 18-19), menjadi sesuatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Belum lagi sebagaimana yang diungkap oleh Mahathir Mohamad (2002), bahwa globalisasi juga diiringi oleh bermunculannya berbagai realitas baru yang harus direspons oleh umat Islam. *Side effec* dari era globalisasi, ditambah lagi oleh sejumlah "pekerjaan rumah" yang selama ini belum terselesaikan, semakin menyadarkan umat Islam untuk dapat mengaktualisasikan Islam sebagai kekuatan yang tak tertandingi *(Islam ya'lu wala yu'la 'alaihi)* dan tentunya mewujudkan Islam sebagai penebar rahmat bagi seru sekalian alam *(Islam rahmatan li al 'alamin)*.

Untuk menyeimbangkan dengan laju percepatan ilmu pengetahuan di era global dan menyelesaikan berbagai persoalan umat yang selama ini tertimbun, para intelektual muslim berketetapan harus melakukan suatu upaya baru dengan melakukan penggeseran paradigma *Islamic Studies* baru dari paradigma konvensional ke paradigma yang aplikatif, dengan mendudukan norma-norma agama sebagai *guide* (pembimbing), merekonstruksi dan mendekonstruksi metode, cara pandang, dan teori yang selama ini dipakai. Tanpa adanya berbagai penyesuaian di sana-sini dari semua asperk tersebut, jangan berharap tafsir mampu memberikan kontribusi maksimal terhadap penyelesaian

berbagai permasalahan umat secara praktis (M. Amin Abdullah: 2004).

Sesungguhnya usaha untuk membangun kembali *Islamic Studies* (termasuk pengembangan tafsir di dalamnya) dengan disertai sentuhan baru sudah banyak dilakukan oleh para intelektual muslim, walaupun pada akhirnya mereka harus berhadapan dengan dinding kekuasaan dan egoisme pro status quo. Bahkan berbagai eksperimen ilmiah yang dilakukannya harus ditebus dengan fatwa hukuman mati. Di sini dapat disebutkan beberapa kasus seperti yang menimpa Mahmoud Mohammad Taha (1910-1985) dari Sudan diekskusi mati dengan tuduhan murtad oleh pengadilan pemerintah Sudan, Subhi Shalih (w. 1986) dari Libanon dibunuh oleh seorang Syi'ah bersenjata, Farag Fuda (1945-1992) dari Mesir dibunuh karena terlalu kritis terhadap Islam ekstrimis, Muhammad Sa'id (1947-1995) dan Abderrazak Redjam (1957-1995) dari Algeria dieksekusi oleh sebuah faksi Islam militan, Nashr Hamid Abu Zaid dari Mesir dituduh murtad dan dikenai fatwa hukuman mati yang memaksanya untuk hijrah dari Mesir, dan karya-karya Muhammad Syahrur dilarang beredar di negerinya sendiri dengan keputusan pengadilan Syiria (M. Amin Abdullah: 2004).

Melihat kondisi seperti ini, meskipun usaha untuk membangkitkan kembali *Islamic Studies* sudah banyak dilakukan oleh para intelektual muslim, namun tampaknya wacana pengembangan kajian Islam komtemporer masih harus melalui sejumlah hambatan dan rintangan yang cukup panjang (M. Amin Abdullah: 2000; 4-7). Hambatan dimaksud, misalnya masih adanya anggapan bahwa pengembangan *Islamic Studies* dipandang sebagai sesuatu yang sangat mewah dan mahal bagi umat Islam kebanyakan, sehingga baru dapat dikonsumsi oleh masyarakat elite-akademis saja dan sebagian besar kaum muslimin masih merasa terlalu berat untuk menerima wacana tersebut, padahal seperti diungkapkan M. Amin Abdullah (2002), untuk memahami

antara yang sakral dan yang profan atau antara normatifitas dan historisitas saja umat masih mengalami tumpang tindih.

Untuk melihat lebih dalam, sejauh mana usaha yang dilakukan para intelektual Islam dalam pengembangan tafsir, salah satu caranya dapat dilakukan dengan melihat produk pikir para mufassir ketika menstudi al-Qur'an. Pada bab ini akan dibahas beberapa model pemikiran dari mufassir dan intelektual muslim yang memiliki minat terhadap penafsiran al-Qur'an.

E. Reformulasi Ilmu Tafsir

Tulisan Ahmad Fuad Fanani, dengan judul "Menghindari Kejumudan Penafsiran Islam" sangat menarik untuk dicermati. Isinya tajam, menantang, dan berani memasuki wilayah "sensitive" pemikiran Islam yang notabene tidak ada perselisihan diantara kaum muslim. Paradigma baru yang diajukan oleh Fanani bukanlah hal baru, melainkan merupakan paradigma lama yang biasa digembar-gemborkan oleh "mazhab" Islam Liberal, hanya saja dikemas dengan istilah dan kemasan baru yang demikian apik sehingga begitu menarik (Amin: 2004).

Dalam tulisan tersebut, Fanani menulis bahwa Islam yang otentik dan paling benar bukanlah Islam masa lalu yang dipraktekan oleh nabi Muhammad semasa hidupnya. Kebenaran Islam yang sejati menurutnya juga bukanlah dengan model penafsiran teks sebagaimana dilakukan oleh para sahabat. Karenanya, dalam upaya bagaimana menentukan sikap Islam ketika berhadapan dengan perkembangan zaman modernitas Barat maka perlu dilakukan kembali pembacaan ulang terhadap karya tafsir ulama masa lampau. Bahkan Fanani dengan arogannya mengklaim tidak ada pembakuan tafsir yang betul-betul bisa menjamin keotentikan kebenaran ajaran Islam. Memang selama ini masih muncul suatu anggapan bahwa beberapa kajian Islam, seperti tafsir, hadis, fikih, kalam, dan sebagainya dipandang sebagai ilmu-ilmu yang sudah mapan dan establis, *nadhoja wa ihtaraqa* (as-Suyuthi: 1990).

Untuk mendukung gagasannya, Fanani mengutip pendapat Nasr Hamid Abu Zaid, "Antara Islam dan pemahaman Islam haruslah dibedakan. Artinya, Islam sebagai wahyu Tuhan adalah bersifat universal dan berlaku sepanjang masa. Akan tetapi, untuk mewujudkan wahyu Islam yang universal itu dalam tatanan kehidupan yang nyata, membutuhkan sebuah pemahaman. Dan pemahaman itu, tentu sangat berkaitan dengan situasi geografis dan perkembangan zaman yang terjadi." Selanjutnya, Fanani juga menekankan keberagaman (pluralisme) agama yang mengakui kebenaran agama lain.

Namun, dari sekian penjelasan dan gagasannya tersebut, ada beberapa hal yang perlu dikritisi dan digarisbawahi, terutama seputar pemahaman "wahyu terpisah dari pemahaman wahyu itu sendiri", penafsiran literal dan non literal, berkaitan dengan meneladani *(ittiba)* rasul dan Islamisasi, serta pluralisme atau keberagaman.

Gagasan "wahyu terpisah dari pemahaman wahyu itu sendiri" sebagaimana diungkapkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, yang telah mendidik banyak cendikiawan, termasuk beberapa dari Indonesia sebenarnya telah dikritik oleh banyak pemikir muslim, diantaranya Musthafa Tajuddin, pakar Ulumul Qur'an asal Maroko yang sekarang mengajar di Universitas Islam Internasional Malaysia. Musthafa Tajudin secara langsung pernah berdialog secara terbuka dengan Nasr Abu Zaid di Maroko. Dalam dialog tersebut Musthafa, banyak mengkritik secara tajam pendapat-pendapat Nasr tentang kritik terhadap teks al-Qur'an (satu studi yang biasa dilakukan terhadap Bible), dan pendapat Nasr Hamid, bahwa al-Qur'an adalah *"a cultural product"*. Sebagaimana disebutkan dalam salah satu bukunya, "*Mafhum al-Nash*", disana Nasr Abu Zaid mengungkapkan, *"The whole Al-Qur'an adalah muntaj tsaqofi"*, "bahwa al-Qur'an adalah *"a cultural product*".

Musthafa, dalam kritiknya mengungkapkan, bahwa karya Nasr Abu Zaid, sebenarnya bukanlah *"scientific book"*. Ia hanyalah mengungkapkan ide lama Mu'tazilah, bahwa al-Qur'an

hanyalah satu *"linguistic text"*. Padahal, kata Musthafa, al-Qur'an adalah "wahyu" dan sekaligus *"a linguistic text"*. Al-Qur'an adalah kalamullah. Karena itu, lanjut Musthafa, teks al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari Allah, sebagai Dzat yang melahirkan al-Qur'an. Dengan anggapan bahwa bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya", memang Nasr Hamid bisa menafsirkan al-Qur'an dengan melepaskan al-Qur'an dari "pengarangnya", yaitu Allah SWT. Dengan demikian pendapat bahwa wahyu terpisah dengan pemahaman wahyu itu sendiri jelas menyimpang. Al-Qur'an adalah kalamullah, karena itu, untuk memahaminya, maka harus dipahami, bahwa teks itu sendiri punya makna, bukan hanya diserahkan kepada pembacanya *(reader)*. Maka, untuk memahami al-Qur'an, haruslah dipahami, bagaimana al-Qur'an itu sendiri menjelaskan maknanya (M. Quraish Shihab: 2000), kemudian bagaimana Rasulluloh saw memberikan penjelasan dan bagaimana para sahabat Rasul memahami makna tersebut. Jadi, bukan teks itu dicabut dan disekulerkan, dipisahkan dari Allah SWT, lalu dipahami semata-mata secara produk *cultural*, yaitu sebagai teks bahasa semata.

Di samping merujuk pendapat-pendapat Mu'tazilah, Nasr Hamid juga banyak menggunakan metode yang disebut *Hermeneutic*. Dan Ia seorang hermeneut. Dalam *The New Encyclopedia Britannica* menulis, bahwa hermeneutika adalah studi prinsip-prinsip general tentang interpretasi Bible *(the study of the general principle of biblical interpretation)*. Tujuan dari hermeneutika adalah untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam Bible. Salah satu prinsip penting dalam hermeneutika untuk memahami satu teks adalah menganalisis kondisi pengarang dari teks tersebut. Bapak hermeneutika modern, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), merumuskan teori hermeneutikanya dengan berdasarkan pada analisis terhadap pengertian tata bahasa dan kondisi (sosial, budaya, dan kejiwaan) pengarangnya. Tentang penggunaan metode hermeneutika oleh Nasr Hamid untuk mendukung pendapatnya, Musthafa juga

mengkritiknya. Misalnya, ia (Nasr Hamid) mengecam al-Shafi'i, Asy'ari dan menyanjung Mu'tazilah. Tetapi, karena sesuai dengan pendapatnya, dia mengutip al-Jurjani, yang adalah juga penganut mazhab Syafi'i. Dalam hermeneutika, dia menganut Godamer dan membuang jenis hermeneutika lain yang tidak sejalan dengan Godamer, yang menganut hermeneutika subjective *(the subjective meaning of text)*. Tapi, Nasr tidak mau menoleh kepada hermeneutika objektif, misalnya, yang dikembangkan oleh Umberto Eco dan sebagainya.

Berkaitan dengan penolakan Fanani terhadap model penafsiran teks, yang biasa dilakukan oleh sahabat dan banyak kalangan ulama, adalah penolakan yang aneh dan cenderung mewarisi tradisi "tafsir hermeneutika" oleh para orientalis Kristen dan Yunani. Prof. Al-Attas, pada Konferensi Dunia Kedua Pendidikan Islam *(Second World Conference on Muslim Education)* di Islamabad, menyatakan dengan tegas, "bahwa ilmu Tafsir al-Qur'an benar-benar tidak identik dengan hermeneutika Yunani juga tidak identik dengan hermeneutika Kristen, dan tidak juga sama dengan ilmu interpretasi kitab suci dari kultur dan agama lain. Ilmu Tafsir al-Qur'an adalah penting karena ini benar-benar merupakan ilmu asas yang diatasnya dibangun keseluruhan struktur, tujuan, pengertian pandangan dan kebudayaan agama Islam. Itulah sebabnya mengapa At-Thabari (wafat 923 M) mengangapnya sebagai yang terpenting dibanding dengan seluruh pengetahuan dan ilmu. Ini adalah ilmu yang dipergunakan ummat Islam untuk memahami pengertian dan ajaran kitab suci al-Qur'an, hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya."

Selanjutnya, Al-Attas menambahkan, tafsir adalah satu-satunya ilmu yang berhubungan langsung dengan Nabi, sebab Nabi telah diperintahkan oleh Allah SWT untuk menyampaikan risalah kenabian, seperti yang terbukti pada ayat, "*agar kamu (Muhammad) dapat menjelaskan kepada manusia apa-apa yang diturunkan kepada mereka*" (Q.S.. an-Nahl (16) ayat 44). Karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab dengan mengikuti cara-

cara retorika orang-orang Arab, maka orang-orang yang hidup sezaman dengan Nabi memahami makna ayat al-Qur'an serta situasi ketika diturunkannya *(sha'n* dan *asbab al-nuzul)*. Meskipun demikian, terdapat aspek-aspek ayat dan ajaran al-Qur'an yang memerlukan penjelasan dan penafsiran dari Nabi, baik secara verbal (perkataan) ataupun tingkah laku yang kemudian disebut as-sunnah. Pengetahuan tentang as-sunnah inilah menjadi salah satu pra syarat yang asasi bagi pemahaman dan penafsiran al-Qur'an. Pra-syarat lain, menurut al-Suyuthi, adalah pengetahuan ilmu linguistik Arab, seperti lexicografi, tatabahasa, konjugasi dan retorika, Ilmu Fiqih, pengetahuan tentang berbagai macam bacaan al-Qur'an, ilmu *Asbabunnuzul* dan ilmu Nasikh Mansukh.

Dari gambaran singkat di atas, sangatlah jelas bahwa ilmu penafsiran al-Qur'an sangat berbeda dari hermeneutik atau ilmu penafsiran kitab-kitab Yunani, Kristen atau tradisi agama lain. Dasar yang sangat fundamental dari perbedaan-perbedaan itu terletak pada konsepsi tentang sifat dan otoritas teks serta keotentikan dan kepermanenan bahasa dan pengertian kitab suci itu. Ummat Islam secara universal menyakini teks al-Qur'an sebagai kata-kata Tuhan yang diwahyukan secara verbatim kepada nabi, dan banyak yang menghafal dan menulis ayat-ayatnya ketika Nabi masih hidup. Adanya berbagai variasi bacaan al-Qur'an telah diketahui dan diakui oleh orang-orang terdahulu yang berwenang dan dianggap sebagai tidak penting: karena semua itu berbeda hanya dalam kata-kata yang mengandung pengertian yang sama. Sebaliknya, orang-orang Yunani, seperti juga orang-orang Hindu, Budha tidak pernah mempercayai seorang Nabi atau wahyu. Pandangan keagamaan, tradisi dan adat istiadat mereka, kebanyakan berdasarkan pada mitologi (mitos-mitos), puisi dan spekulasi filosof-filosof mereka yang bermacam-macam.

Kitab Bible (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) juga mempunyai masalah yang sama. Menurut para cendikiawan mereka, kitab Bible tidak dibangun sepenuhnya atas dasar aqliyah yang menunjukkan keasliannya, tapi berdasarkan pada keimanan

atau sikap dogmatis belaka. Seperti yang dinyatakan oleh seorang cendikiawan, "Teks Bible yang sekarang berada di tangan kita memiliki satu kekhususan: meski usianya yang cukup lama, ia datang kepada kita dalam bentuk manuskrip-manuskrip yang agak terlambat, oleh sebab itu dengan perjalanan waktu (lebih kurang hingga 1000 tahun) telah banyak berubah dari aslinya..." Dalam *Encyclopedia Britannica* juga menyatakan, *"individuality of style and vocabulary found in the various biblical authors"* (gaya dan kosakata masing-masing yang ditemukan pada berbagai pengarang mengenai Bible). Adanya perbedaan pengarang itulah yang menyebabkan Bible tidak bisa dikatakan kalam Tuhan secara harfiah (literal). Bahkan, ketika ada aliran yang menyakini bahwa lafadz Bible itu kalam Tuhan mendapat kritikan keras dan dianggap ekstrim dalam memahami Bible. Oleh karena itu mereka hampir sepakat bahwa Bible secara harfiahnya bukan kalam Tuhan.

Kritik lain, penafsiran tidak boleh literal tapi harus non literal, juga tidaklah sesuai dengan fakta. Sebab, hukum asal *(al-ashlu)* dari setiap kata dan pernyataan adalah literal dan jelas. Sebagai contoh kalimat: "Saya ingin makan", makna awal yang difahami adalah ia ingin makan karena lapar. Tidak dapat kemudian dipahami dia ingin jalan-jalan, dengan alasan bahwa "makan" dalam konteks tersebut adalah "makan angin" (jalan-jalan). Suatu makna awal literal dapat berubah menjadi non literal apabila terdapat pernyataan-pernyataan lain yang menunjukkan perubahan makna tersebut. Begitu pula al-Qur'an. Kitab suci umat Islam ini merupakan kalamullah, firman-firman Allah SWT yang berupa pernyataan-pernyataan. Jadi, hukum asal dari makna ayat-ayatnya adalah literal dan jelas selama tidak ada nash lain sebagai qarinah (indikasi) yang mengubah makna tersebut.

Selanjutnya, penggunaan tafsir non literal sebagaimana digagas Fanani juga sering terjadi ketidakkonsistenan. Sebagai misal, ketika mereka kukuh memaknai jihad sebagai "aktivitas penuh kesungguhan". Padahal ini adalah makna literal bukan non literal. Sebaliknya, nash-nash yang mengandung kata jihad

menunjukkan makna non literal: perang. Perbuatan Rasulluloh pun ketika turun ayat-ayat "jihad" yang dilakukannya adalah perang. Jadi, bila mereka konsisten dengan konsep penafsiran non literal semestinya memaknai jihad sebagai perang bukan sebatas "sungguh-sungguh". Contoh lain, adalah kata "Islam", mereka memaknainya dengan "berserah diri". Semua agama yang berserah diri disebut "Islam". Padahal, "Islam" dalam arti "berserah diri" merupakan makna literal dalam bahasa Arab. Bila semua kata "Islam: dan turunannya dalam dalam al-Qur'an, dihubungkan dengan hadits serta tindakan Rasul menyeru para penguasa dengan kalimat *"aslim taslam"* maka akan diketahui bahwa "Islam" dalam al-Qur'an tersebut maknanya adalah dien yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Rasul Muhammad Saw untuk mengatur hubungan manusia dengan Allah, dengan dirinya dan dengan sesama manusia. Adanya batasan, "kepada nabi Muhammad Saw" telah mengecualikan agama lain, selain agama yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw; baik agama yang diturunkan kepada nabi Musa, Isa maupun yang lain. Apakah Kristen, Yahudi ataukah agama-agama nabi dan rasul yang lain (Hafidz Abdurrahman: 1998).

Berdasarkan pada penjelasan ringkas diatas dapat disimpulkan bahwa Tafsir adalah benar-benar merupakan suatu metode ilmiah. Tafsir yang benar adalah yang berdasarkan pada ilmu pengetahuan yang mapan tentang "bidang-bidang" bahasa Arab, al-Qur'an serta hadits dan sunnah. Maka dari itu, Tafsir tidak ada ruang bagi terkaan atau dugaan yang gegabah, atau ruang bagi interpretasi-interpretasi yang berdasarkan pada penafsiran atau pemahaman yang subyektif. Kekhwatiran Fanani untuk kembali ke "praktek masa lalu" juga sesuatu yang aneh dan menunjukkan "ketidakmengertiannya" akan ittiba rasul. Jika ittiba Rasul yang dipahami Fanani sebagai hidup sebagaimana zaman nabi; berkendaraan pakai onta atau kuda, berpakaian harus jubah atau gamis, perang menggunakan pedang tidak boleh rudal atau tank, tentu saja sangat keliru.

Berkaitan dengan ittiba Rasul, yang wajib bagi setiap muslim, harus memenuhi tiga kualifikasi, yaitu (1) *mumatsalah* (sama persis). Misalnya, bagaimana Rasul Saw memotong tangan bagi pencuri, yaitu hanya tangan kanan dan pada pergelangannya tidak boleh kemudian memotong pada bagian sikunya. (2) *'ala wajhih* (jika Rasul mewajibkan harus diwajibkan, dan jika mensunahkan harus disunahkan, dan seterusnya), dan (3) *min ajlih* (sesuai dengan timing pelaksanaan Nabi. Sebagai contoh, pelaksanaan ibadah Haji, hanya boleh dilakukan pada bulan Dzullhijah. Sehingga gagasan Masdar F. Masudi, bahwa pelaksanaan ibadah haji boleh dilakukan di luar bulan Dzullhijah, di bulan Ramadhan misalnya, jelas-jelas aneh dan ngawur. Sebagaimana juga ibadah sholat lima waktu, hanya boleh dilakukan pada saat telah tiba waktu nya, kecuali ketika ada keadaan dimana syara membolehkannya.

Sedangkan konsep Islamisasi kehidupan juga perlu diluruskan. Islam mengenal 2 kategori saat membahas tentang peradaban: hadharah dan madaniyah. Hadharah adalah sekumpulan pemahaman *(majmu'ah mafahim)* yang menyangkut pandangan hidup. Ini oleh Islam ditolak karena menyangkut pemikiran atau ideology tertentu yang khas, seperti demokrasi, nasionalisme, pluralisme, dan lain-lain. Sedangkan madaniyah adalah bentuk materi hasil teknologi. Madaniyah asal tidak terkait dengan hadharah selain Islam, maka madaniyah dari manapun boleh diambil. Sebagai contoh, masa ketika Rasul saw mengadopsi bentuk mata uang Romawi.

BAB II

PERKEMBANGAN METODE TAFSIR KLASIK

A. Pengertian Tafsir, Ta'wil dan Permasalahannya

Al-Qur'an adalah Kalam Allah SWT. yang diturunkan pada rasul-Nya, yakni Nabi Muhammad Saw. dengan lafad bahasa arab, disampaikan dengan jalan mutawatir, dan ditulis dalam bentuk mushaf (Zakaria al-Sibriy: 1975; 16). Al-Qur'an al-Karim ini menghimpun semua petunjuk (hidayah) Allah, semua syari'at-Nya, dan hukum-hukum-Nya. Sungguh dia telah datang sebagai penjelas dan mu'jizat yang diringkas (pleksible), ia memperlihatkan dirinya kepada kita sebagai pokok-pokok yang universal, undang-undang yang umum, dan dasar-dasar yang lengkap (Ahmad Syirbasyi: 1962; 4). Kesemuanya itu, karena posisi al-Qur'an sebagai Kitab yang berfungsi untuk memberi petunjuk (hudan) kepada jalan yang lebih lurus serta memberkan kabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang beramal saleh dengan pahala yang besar (Q.S. Al-Isra': 17; 9).

Namun, untuk dapat memahami secara benar dan baik tentang makna dan maksud ayat-ayat al-Qur'an, sehiangga kita dapat menangkap maksudyang terkandung didalamnya, mutlak diperlukan adanya penjelasan yang dapat menerangkan segi kandungan ayat-ayat tersebut. Dengan demikian, keberadaan tafsir dan Ta'wil sebagai cara untuk mempelajari kadungan al-Qur'an tidak dapat dipungkiri lagi, jika seeorang berkeinginan meng kaji ayat-ayat al-Qur'an. Oleh Karena itu, didalam bab

ini penyusun akan membahas sekelumit tafsir dan Ta'wil. Serta perbedaan diantara keduanya.

1. Pengertian Tafsir

Tafsir menurut bahasa (etimologi) adalah merupakan *(al-Idah)* dan menjelaskan *(at-Tabyin)* (As-Sabuniy: t.t; 61 dan Az-Zahabiy: 1976.; 13). Ia merupakan bentuk *taf'il* yang diambil dari kata *"al-Fasr"*, yang berarti; menyatakan *(al-Ibanah)*, membuka *(al-Kasyfu)*, dan menjelaskan *(al-Idharu)* (Manna'ul Qaththan: 1973; 323).

Az-Zahabiy mengutip dalam buku *"Lisanu'l Arab"* bahwa lafad "*al-Fasr*" berarti; menjelaskan *(al-Bayan)*, membukakan sesuatu yang tertutup *(Kasyu al-Mugti)*, dan pengertian "*at-Tafsir*" berarti; Membuka sesuatu yang dikehendaki dari sesuatu lafad yang sulit *(musykil)* (Az-Zahabiy, Jilid I: 1976; 13). Demikian juga, menurut Manna'ul Qattan dan Ahmad Syirbasiy bahwa *"al Fasr"*, mempunyai arti: Menyatakan *(al-Ibanah)* dan membukakan sesuatu yang tertutup *(Kasfu al-Mugtiy)* (Ahmad asy-Syirbasiy: 1962.; 6). Demikian juga, bahwa setiap sesuatu dapat diketahui dengannya penafsiran sesuatu, adapun makna sesuatu itu adalah tafsirannya. Sedang Tafsir al-Qur'an al-Karim adalah merupakan penjelasan Kalam Allah *'Azza Wajalla*, dengan memaparkan pemahaman kalimat-kalimat serta semua ibarat yang terdapat di dalam al-Qur'an (Ahmad asy-Syirbasiy: 1962; 6). Hal itu senada dengan firman-Nya di dalam firman Allah, Q.S. al-Furqan (25): 33 :

> *Artinya: "Tidaklah orang-orang Kafir itu datang kepadamu (membawa) se suatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya".*

Abu Hayyan berkata dalam buku "*Al-Bahrul Muhit*" sebagai berikut: "... *at-Tafsir* juga tidak terikat kepada *ta'riyah* untuk berjalan begitu saja". Sa'labiy berkata: "Engkau berkata: "Aku melepaskan kuda', aku melepaskannya supaya bebas dari kesempitannya". Pengertian ini kembali kepada makna *"al-Kasyfu"*,

BAB VIII

METODE TAFSIR INKLUSIF

A. Geneologi Metode Tafsir Inklusif

1. Tafsir Inklusif Masa Nabi Muhammad Saw.

Seperti dikemukakan pada kajian sebelumnya, perkembangan pemikiran tafsir sudah dimulai sejak nabi Muhammad Saw, dilanjutkan generasi shahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in, dan ulama muta'akhirin sampai sekarang. Oleh karena itu, untuk menelusuri sejarah perkembangan pemikiran tafsir inklusif dapat dimulai sejak nabi Muhammad Saw, berikutnya generasi shahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in, dan ulama muta'akhirin sampai sekarang. Pendapat ini bukan tanpa alasan, sebab secara subtansial dan praktik di lapangan, Islam sangat menganjurkan sikap inklusifitas dan melarang ekslusifitas.

Tradisi inklusifitas dalam kehidupan pemeluk beda agama, telah dimulai sejak lama. Islam dalam usianya yang masih muda harus menghadapi kenyataan tersebut, sebab sejak awal Islam hidup dalam pluralitas agama, sosial, budaya, etnis, dan sebagainya. Secara historis nabi telah mempraktikkan perilaku inklusif, seperti lahirnya Piagam Madinah bisa dijadikan bukti konkret bahwa nabi begitu *concern* terhadap persoalan inklusifitas, demikian juga sebaliknya agama-agama lain. Piagam Madinah merupakan dokumen politik resmi pertama yang meletakkan prinsip dasar inklusifitas, kebebasan beragama dan kebebasan ekonomi. Melalui piagam tersebut nabi menjamin kebebasan dan keamanan umat Kristen, Yahudi, dan penganut agama lainnya

(W. Montgomery Watt, 1977: 221-225. Umar Syarif, 1979: 23-25. Nurcholish Madjid, 1992: 195-196). Dalam bukunya yang lain Watt mengatakan bahwa Piagam Madinah merupakan dokumen resmi negara yang memuat poin-poin terpenting bagi terciptanya hubungan warga masyarakat secara inklusif (W. Montgomery Watt, 1980: 5-6).

Orang yang pertama kali mempercayai kebenaran wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad adalah seorang Kristen, Waraqah ibn Naufal (Bernard Lewis, 1988: 21-25. Muhammad Ali, 1951: 48-50. Philip K. Hitti, 1977: 112-115. Thomas W. Arnold, 1981: 5-10), dan ketika umat Islam mengalami intimidasi dari orang-orang Quraisy Mekkah, migrasi kaum muslimin pertama adalah ke Abessinia dimana rajanya Najashi (Negus) beragama Kristen, dan rakyatnya menyambut kedatangan umat Islam sebagai sesama orang yang beriman kepada Tuhan (Merryl Wyn Devies, 2000: 1-2).

Demikian juga, nabi memperlakukan dengan begitu hormat terhadap tamu kenegaraan meski berbeda agama. Ketika nabi mendapat kunjungan dari Delegasi Nasrani Katholik Najran, rombongan yang datang sekitar 60 orang, dipimpin oleh Abd al-Masih al-Ahyan dan seorang Uskup bernama Abu Harits ibn Alqamah, mereka tinggal beberapa hari di Medinah, sebagian ditampung di Masjid Nabawi dan sebagian tinggal di rumah-rumah sahabat nabi. Selama di Madinah dialog tentang agama tidak terelakkan. Ketika pemimpin delegasi meminta izin meninggalkan masjid karena hendak mengadakan kebaktian, nabi mencegahnya sambil mempersilahkan melakukan kebaktian di Masjid Nabawi. Mendengar keputusan nabi, tidak ada seorang sahabat pun yang mempertanyakan hal itu, dan rombongan Kristen itu melaksanakan kebaktian di Masjid Nabawi (Ibnu Ishaq, 1970: 270-271).

Dalam kehidupan sosial, nabi pun menunjukkan umat Islam tidak perlu merasa canggung dalam bergaul apalagi saling mencurigai. Bila ada yang ragu ketika disuguhi makanan oleh

teman berbeda agama, nabi merujuk ayat al-Qur'an bahwa makanan *Ahl al-Kitab* boleh dimakan orang Islam (M. Quraish Shihab, 1996: 366-369). Bahkan nabi tidak melarang sahabatnya mengawini *Ahl al-Kitab* dengan merujuk pada Q.S. al-Ma'idah ayat 5, dan para sahabat banyak yang mempraktikkannya. Di antara para sahabat yang pernah mengawini perempuan Ahli Kitab adalah Utsman r.a. kawin dengan Nailah binti Qaraqishah Kalbiyyah yang beragama Nasrani, meskipun lalu masuk Islam. Hudzaifah mengawini perempuan Yahudi dari penduduk Madain, Jabir bin Sa'ad bin Abi Waqas pernah kawin dengan perempuan Yahudi dan Nasrani pada masa penaklukan kota Mekah *(Fath al-Makah)* (As-Sayyid Sabiq, Juz II, 1985: 101). Bahkan dalam sebuah riwayat dikatakan Nabi Saw sendiri pernah kawin dengan Maria al-Qibtiyah, seorang perempuan Nasrani dari Mesir (Faturrahman Jamil, 1995: 144-145). Demikian juga dalam pergaulan sehari-hari, nabi melarang orang Islam membalas ejekan orang lain. Dalam suatu peristiwa pernah terjadi sekelompok orang Yahudi datang kepada Rasulullah, seraya mengucapkan "salam" bernada ejekan, *as-sam 'alaika* (selamat bercelaka engkau hai Muhammad). Mendengar ucapan itu, dan merasa tidak salah dengar, isrtri nabi, Siti 'Aisyah menjawab emosional, *'alaikum as-sam wa al-la'nah* (yang celaka kamu, bahkan semoga ditambahi laknat). Mendengar jawaban Siti 'Aisyah demikian, nabi menegurnya dan memintanya supaya menahan diri dan ia hanya disuruh menjawab *wa'alaikum* saja (Fuad Abdul Baqi, juz III, vol. 3, 1992: 53).

Dari beberapa kejadian tersebut begitu jelas bahwa tradisi inklusifitas dalam kehidupan sehari-hari sesungguhnya sudah diwariskan sejak masa Rasulullah Saw kepada generasi para shahabat. Nabi begitu menegaskan betapa penting bersikap inklusif, sebab fungsi agama Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin* bisa tercapai dengan sikap inklusif ini.

2. Tafsir Inklusif Masa Shahabat

Pasca kenabian Muhammad Saw, kepemimpinan umat Islam dipegang oleh generasi shahabat. Sebagai nabi dan rasul posisi nabi Muhammad Saw tidak dapat digantikan, tetapi sebagai kepala negara dan pemimpin umat islam jelas harus diganti dan dilanjutkan. Pengganti posisi nabi Muhammad Saw sebagai pemimpin umat selanjutnya disebut khalifah (Philip K Hitti, 1998).

Abu Bakar al-Shiddiq sebagai khalifah dan amir al-Mu'minin yang pertama dikenal sangat tegas, seperti ia berhasil menegakkan dan bersikap tegas terhadap para nabi palsu dan pengikutnya, menumpas dan memerangi ahl riddah, menumpas dan memerangi pengingkar zakat, dan melanjutkan pengembangan Islam (Abudin Nata, 2000). Sebagai amir al-Mu'min yang tegas, Abu Bakar al-Shiddiq juga dikenal sebagai khalifah yang memiliki sikap inklusif, seperti ia tunjukkan kepada orang-orang Kristen dan Yahudi yang ada di Madinah dan beberapa kota lain yang berada di bawah kekuasaan khalifah (Syed Muhammadun Nasir, 1988).

Khalifah Umar ibn Khaththab pernah melakukan perjanjian dengan penduduk Yerussalem yang beragama Kristen. Inti perjanjian khalifah menjamin kebebasan beragama dan hak-hak lainnya dengan syarat membayar *jizyah* (pajak) sebagai kewajiban warga Negara (Nurcholish Madjid, 1998: 193-194). Yerusalem ditaklukkan oleh umat Islam pada tahun 637 M. di bawah Panglima Abu Ubaidah (Syed Muhamadun Nasir, 1994: 171-174, M.A. Shaban, 1993: 41-46. Namun demikian khalifah tetap bersikap inklusif terhadap penduduk Yerussalem. Pada masa pemerintahan Umar ibn Khaththab tidak ditemukan satu kasus pun tentang pememaksaan terhadap umat Kristiani.

Demikian juga pada masa Dinasti Abbasiyah kerjasama Islam dan Kristen tetap dijaga dengan baik, seperti dalam bentuk penterjemahan buku-buku filsafat Yunani dari bahasa Greka ke bahasa Arab, Hunain ibn Ishaq, Ishaq ibn Hunain, Qustha' ibn Luqa, Hubaisy, dan Isa ibn Yahya adalah penterjemah beragama

Kristen (Harun Nasution, 1973: 11). Bahkan Hunain ibn Ishaq, diangkat oleh khalifah al-Ma'mun menjadi Kepala Perpustakaan *Bait al-Hikmah* (Majid Fakhry, 1970: 24-25).

3. Tafsir Inklusif Pasca Generasi Shahabat

Ketika Islam memasuki Eropa melalui Selat Giblartar (sekarang Maroko) ke Spanyol, ekspansi ini, seperti diilustrasikan Armand Abel (1993: 244), pada prinsipnya tidaklah pasukan Islam di bawah Panglima Tariq ibn Ziyad menaklukkan negeri itu melainkan menerima penyerahannya dan kemudian mendudukinya, sebab kondisi Spanyol kala itu sedang dilanda konflik, kondisi politik dan ekonomi tidak menentu, dan secara budaya umat Kristen ditekan oleh umat Yahudi. Lalu di bawah pemerintahan penguasa muslim, demikian Abel melanjutkan:

> "Para sahabat Thariq dan Musa sudah merasa puas dengan hanya menagih upeti dan membiarkan warga taklukkan mereka itu mempertahankan hukum dan adat (termasuk agama) mereka, diantaranya dipertahankannya posisi hierarki tradisional…" (Armand Abel, 1993: 244-245).

Kebijakan penguasa muslim di Spanyol ini telah melahirkan kemajemukan dan pluralisme agama yang tulus dan sejati. Max I Dimont, seperti dikutif Nurcholish Madjid, melukiskan kondisi tersebut sebagai *Spain of Three Religions and one Badroom* (Spanyol dengan tiga agama dalam satu kamar tidur), di sana ada Islam, Kristen, dan Yahudi hidup secara damai (Nurcholish Madjid, 1995: 146-164).

Pada masa Turki Utsmani berkuasa, non muslim bebas beragama, seorang sejarawan ahli Turki, Bernard Lewis (1986: 374), menyatakan "imperium Utsmaniyah bersifat toleran terhadap agama-agama lain, ini sesuai dengan hukum dan tradisi Islam, rakyat yang beragama Kristen dan Yahudi dalam keseluruhannya, telah hidup aman tentram, walaupun mereka tidak bisa berbaur secara bebas." Kondisi ini dapat dipahami, mengingat begitu kuat dan ketat pelaksanaan hukum Islam kala itu.

Dialog antar-agama juga sering dilakukan oleh umat Islam diberbagai negara di luar Timur Tengah, misalnya Sultan Akbar (Badri yatim, 1998: 149), penguasa Mughal India, memiliki minat besar pada dialog antar-agama *(multilateral dialogue)* sebelum lahir Parlemen Agama-agama Sedunia. Akbar mengundang tokoh-tokoh agama dari berbagai negeri, para pendeta Kristen dari Goa yang mewakili Aquavira dan Monserrate, serta para rahib Hindu dan Budha datang menghadiri dialog itu (Mazheruddin Siddiqi, 1992: 339-341, Karen Amestrong, 2002: 174, dan Harun Nasution, 1987: 15-19)).

Sultan Akbar adalah putera dari Humayun, seorang yang cerdas dan mempunyai toleransi tinggi terhadap agama, walaupun saat itu India lebih di dominasi oleh umat Hindhu. Sultan Akbar menduduki kepemimpinan dalam usia yang relatif muda, pada usia 14 tahun. Sehingga tampuk kepemimpinan untuk sementara di pegang oleh Bairam Khan, seorang yang beraliran syi'ah, masa pemeintahan Sultan Akbar adalah masa keemasan bagi kerajaan Mughal di India. Karena berkat usaha-usaha yang dilakukan oleh Sultan Akbar, kerajaan Mughal India dapat mengalami kemajuan pesat, paling tidak selama masa tiga sultan berikutnya, yaitu: Sultan Jehangir (1605-1628 M), Sultan Syah Jehan (1628-1658 M) dan Sultan Aurangzeb (1658-1707 M) (Badri Yatim, 1998: 149).

Mencermati kasus perkasus suasana tradisi inklusif sebagaimana diuraikan tersebut, menunjukkan sikap pengakuan nyata para pemeluk agama terhadap keberadaan agam-agama lain, dan kesanggupannya untuk hidup saling berdampingan dalam rangka membangun persaudaraan sejati yang harmonis dan inklusif. Kesediaan umat Islam untuk hidup bersama dan kenyamanan orang-orang non muslim dalam pengakuan Islam, demikian juga sebaliknya, adalah mustahil tanpa ditopang oleh sikap-sikap yang tulus dan sunguh-sungguh dari setiap umat beragama, serta lahir dari pemahaman ajaran agama yang benar. Untuk itu, persudaraan inklusif dan pemahaman inklusif guna

membangun tradisi inklusif juga harus dibangun oleh semua umat beragama.

4. Awal Perpecahan Muslim dengan Non Muslim

Hubungan harmonis selama beratus-ratus tahun tersebut tidak dapat dipertahankan untuk selamanya. Hubungan itu mengalami perubahan derastis dan menjadi permusuhan serta konflik yang sampai sekarang belum bisa dihilangkan. Menurut Merryl Wyn Davies (2000: 2), ada beberapa faktor yang melatarbelakangi terjadinya konflik antara Islam dengan Kristen, yaitu: *Pertama,* Islam telah menimbulkan masalah teologis bagi Kristen, berkenaan dengan penyaliban dan kebangkitan anak Tuhan (Yesus Kristus), perlukah diturunkan wahyu yang baru kira-kira setelah enam abad kemudian. *Kedua,* kehadiran Islam di Eropa telah menimbulkan masalah politis bagi Kristen, yang tidak lebih dari proses kolonisasi Islam terhadap wilayah-wilayah Kristen. *Ketiga,* ketika peradaban muslim mencapai puncaknya, prestasi ilmiahnya telah menjadikan Islam sebagai problem intelektual bagi pemeluk Kristen. Menurut Merryl, ketiga hal ini menjadi sebab tersumbatnya proses akulturasi dan asimilasi budaya dari dua arah (Islam-Kristen). Ditambah lagi oleh adanya pemahaman ekslusif dari masing-masing pemeluk agama terhadap teks-teks keagamaan, akhirnya memunculkan sikap klaim keselamatan *(salvation claim)* dan klaim kebenaran *(truth claim)* sendiri-sendiri dan bersifat sepihak (M. Amin Abdullah, 1999: 5).

Pihak Islam sendiri memandang bahwa masalah kolonialisme dan imperialisme yang dilakukan orang-orang Barat (Kristen) terhadap negara-negara yang mayoritas berpenduduk muslim, merupakan "dosa" yang tidak dapat dimaapkan. Kasus ini meski awalnya merupakan kasus bermotifkan ekonomi dan politik, kemudian bergeser dan ditarik-tarik pada permasalahan ideologi (agama), sehingga kolonialisme dan imperialisme diidentikkan dengan proses Kristenisasi atau Penginjilan. Jadi

apapun yang datangnya dari Barat (Kristen), bagi sebagian umat Islam, selalu dicurigai, dibenci, dicaci, dan haram hukumnya (Ma'mun Mu'min, 2012).

Sementara itu, secara normatif umat Islam juga dituntut melakukan proses islamisasi, demikian juga umat Kristen memiliki kewajiban yang sama untuk melakukan kristenisasi, dan ini juga berlaku untuk semua agama yang ada walaupun dengan intensitas yang berbeda. Bila berbagai kepentingan ini bertemu, sementara komunikasi tidak jalan, maka yang terjadi muncul perselisihan dan tidak jarang menimbulkan konflik (Robby I Chandra, 1992: 13-19). Pada kondisi ini, wajar bila seorang sosiolog, George Simmel (1998), dalam bukunya *Conflict: The Web of Group Affiliations* memandang bahwa "agama selain menjadi alat pemersatu sosial, juga dapat menjadi sumber konflik". Atau dalam istilah Haryatmoko (2003: 62-63), "agama memiliki dua wajah, yakni di satu sisi agama merupakan tempat dimana orang menemukan kedamaian, kedalaman hidup, dan harapan yang kukuh. Tetapi di sisi lain, agama sering dikaitkan dengan fenomena kekerasan dan intimidasi."

Kasus di Indonesia, pertentangan antara Islam juga pernah terjadi dengan umat Hindu dan Budha, sebagaimana dimaklumi bahwa proses islamisasi yang dilakukan oleh para saudagar dan mubaligh dari India dan Timur Tengah dilakukan dengan cara alamiah, tidak ada informasi yang menunjukkan bahwa para pendakwah melakukan pemaksaan dan intimidasi terhadap pribumi yang pada waktu itu beragama Hindu dan Budha, justeru yang terjadi adalah mereka mengadopsi beberap bentuk kebudayaan setempa (Clifford Geertz, 1981), Denys Lombard, 1999), Hiroko Hirokoshi, 1987), dan Masroer Ch. Jb., 2004). Terjadinya perang antara Majapahit dengan Demak Bintoro, membawa dampak negatif terhadap sejarah persaudaraan, kebersamaan, dan sikap saling menghargai antar-pemeluk agama di nusantara (Ageng Pangestu Rama, 2007: 110-113). Sejarah hitam ini sudah barang tentu tidak diterima oleh umat Hindu dan

Budha, walaupun mereka tak kuasa untuk melawan. Munculnya aliran kepercayaan yang sempat marak di tahun 1970-an, disinyalir juga sebagai salah bentuk perlawanan terhadap hegemoni Islam (Mark R. Woodward, 1999 dan M. Rasjidi, 1977).

Hubungan Islam dengan Hindu dan Budha pun di tanah air mengalami kendala yang cukup serius. Ditambah lagi sikap mendua pemerintah, dalam hal ini Departemen Agama, dalam mengurusi agama Hindu-Budha belum maksimal. Namun demikian, mereka tak kuasa untuk melawan, atau secara kebetulan karena kedua agama ini tergolong minoritas. Bahkan di beberapa negara yang secara mayoritas penduduknya beragama Hindu dan Budha, konflik fisik hampir tidak dapat dielakkan, seperti di India, Thaeland, dan sebagainya (N.D. Pandit Shatri, 1963).

Berkenaan dengan terjadinya pluktuasi hubungan antar-umat beragama di Indonesia, yang ditandai oleh sederetan peristiwa konflik yang sangat memilukan, kemudian adanya perubahan pandangan baru terhadap masalah inklusifitas *(the new view of inclusive)* pasca kolonialisme, dan semakin merebaknya paradigma posmodernisme di tengah-tengah masyarakat dunia, maka wacana inklusifisme agama kembali mencuat menjadi perbincangan yang banyak dilakukan orang. Demikian pula, masyarakat Indonesia semakin sadar bahwa fenomena sosial-budaya yang plural, juga harus disikapi dengan perspektif inklusif-pluralistik bukan dengan sikap-sikap ekslusif-egoistis (M. Amin Abdullah, 1993: 108-110 dan Ernest Gellner, 1992: 24).

Wacana inklusifitas dimaksud terwujud dalam bentuk aneka ragam dialog yang dilakukan kaum agamawan, intelektual, pemerintah, dan masyarakat umum yang peduli terciptanya inklusifisme dalam tatanan kehidupan yang harmonis dan pluralis, serta terwujudnya persaudaraan sejati. Apakah dalam bentuk dialog parlemeter *(parliamentary dialogue)*, dialog kelembagaan *(institutional dialogue)*, dialog teologis *(theological dialogue)*, dialog dalam masyarakat *(dialogue in community)* atau

dialog dalam kehidupan *(dialogue of life)*, dan dialog kerohanian *(spiritual dialogua)* (Azyumardi Azra, 1999-2000: 20-23).

Dialog inklusif dalam setiap segi kehidupan pemeluk beda agama, tidak hanya dilakukan oleh kaum agamawan, intelektual, dan masyarakat umum di kota-kota besar, seperti di Jakarta, Bandung, Yogyakarta, Surabaya, Medan, dan Ujung Pandang, tetapi juga dilakukan di kota-kota kabupaten, seperti di Kabupaten Kudus walaupun pada skala yang lebih kecil dan sederhana. Dialog ini biasanya diprakarsai pihak pemerintah, lembaga pendidikan tinggi, dan lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang peduli akan masalah tersebut. Dan sejak tahun 2005 dibentuk Forum Kerukunan antar Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Kudus, walaupun kifrahnya sampai sekarang belum maksimal.

Satu hal yang menarik di Kudus adalah di satu sisi kota ini dikenal sebagai kota santri dan kota wali, serta kota kretek tetapi di sisi lain adanya aneka ragam pemeluk agama dalam satu keluarga dalam kondisi rukun dan bersahaja merupakan masalah biasa dan telah berjalan cukup lama. Demikian juga tahlilan bersama, *marhaba*-an bersama, yasinan bersama, *kenduren* bersama, penyajian *sesajen* bersama, dan buka luwur bersama, membangun tempat ibadah bersama, dan kubur bersama, merupaka kegiatan keagamaan yang biasa diikuti oleh setiap pemeluk beda agama di Kudus. Hal ini begitu kontras bila bandingkan dengan di beberapa daerah di luar Kudus, seperti di Jakarta, Bogor, Bekasi, dan di beberapa daerah di luar Jawa, begitu banyak terjadi konfik antar-pemeluk agama dan beda agama (Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Kudus, 2005 dan Solichin Salam, 1960, dan Solichin Salam, 1977).

Kondisi tersebut jelas membutuhkan perhatian serius guna mencari format atau solusi untuk meminimalisir terjadinya konflik antar-pemeluk agama dan beda agama. Terkai masalah tersebut, penelitian ini bermaksud mengangkat isu metode tafsir inklusif dengan menitikberatkan kajian pada sikap inklusifitas dalam kehidupan pemeluk beda agama, dalam hal ini Islam, Kristen, dan

Budha di Kabupaten Kudus. Masalah ini sangat menarik untuk dikaji secara mendalam mengingat beberapa alasan berikut, yaitu: (1) Secara teoritis, Kudus yang dikenal sebagai kota santri dan kota wali dengan mayoritas pemeluk Islam tradisional Nahdhatul Ulama (NU) yang kuat diasumsikan tidak akan bisa hidup berdampingan secara harmonis dengan pemeluk beda agama. Tetapi pada kenyataannya tidak demikian, masyarakat muslim di Kudus bisa hidup berdampingan dengan semua elemen masyarakat beda agama, seperti Kristen dan Budha. Dalam hal ini, dapat dikatakan, kesalehan normatif (Mark R Woodward, 1999) masyarakat muslim di Kudus mampu menembus batas-batas kesalehan multi agama; (2) Krisis modernitas, sebagaimana diungkapkan Gilles Keppel (1993), ternyata telah mengakibatkan *future shock,* seperti diilustrasikan Alvin Toffler (1989). Akibatnya, setiap umat beragama yang tidak siap menghadapi masa depan yang penuh tantangan tersebut dihadapkan pada kegamangan yang sangat; (3) Wacana pluralisme pada era global juga menjadi wacana pokok yang tidak dapat ditawar, setiap kita musti berhadapan dengan kenyataan adanya pluralisme agama, adat-istiadat, budaya, strata sosial, etnis, bahasa, dan sebagainya yang akan berdampak pada adanya benturan dari setiap entitas yang ada. Bila hal ini tidak dikelola secara tepat, maka ekses negatif yang tidak pernah dibayangkan sangat mungkin terjadi; (4) Secara geografis, Indonesia memiliki wilayah begitu luas dengan banyak pulau yang dipisahkan oleh lautan dan selat, jelas memiliki kerawanan dan potensi konflik yang sangat besar. Oleh karena itu, setiap usaha dalam rangka mengeliminir potensi konflik dan disintegrasi bangsa adalah sangat mendesak; (5) Masing-masing umat beragama sering dihadapkan pada satu kenyataan bahwa interpretasi ekslusif terhadap teks-teks keagamaan begitu masih mendominasi, sehingga bila hal ini dibiarkan maka klaim keselamatan *(salvation claim)* dan klaim kebenaran *(truth claim)* akan selalu menjadi cara pandang yang menghegemoni dan akan berakibat munculnya konflik internal maupun eksternal, (6)

Metode dialog yang selama ini dilakukan dipandang tidak begitu ampuh ketika dihadapkan dengan kenyataan-kenyataan seperti tersebut di atas, sehingga wajar, bila di satu wilayah pada saat yang bersamaan di situ ada dialog antar-umat beragama, tetapi ditempat lain malah justeru terjadi peristiwa konflik antar-pemeluk beda agama, dan (7) Setiap kita harus sadar bahwa secara teologis masing-masing pemeluk agama memiliki kewajiban untuk melakukan penyebaran agama, bila hal ini tidak disikapi secara arif dan mencari format dakwah yang tepat, sangat mungkin akan berakibat konflik (F.E. Jandt, 1973 dan Richard E Walsont, 1987).

B. Metode Tafsir Inklusif di Tengah Krisis Modernitas

Krisis modernitas yang merupakan bagian dari akibat era globalisasi (Hans Kung, 2003: 271-293), ternyata telah membawa dampak yang luar biasa bagi setiap sendi kehidupan umat manusia (Gilles Kepel, 1993: 191). Dampak tersebut justeru semakin terasa dengan hadirnya era posmodern yang begitu cepat mencuat ke permukaan. Permasalahan pokok dari era yang satu ini adalah anti kemapanan, menentang segala hal yang berbau kemutlakan dan baku, menghindari suatu sistematika uraian dan pemecahan persoalan yang bersifat skematis, serta memanfaatkan nilai-nilai yang berasal dari berbagai aneka ragam sumber (M. Amin Abdullah, 1993: 108-110).

Hans Kung (2002: 158-159) berpendapat, ada tiga persoalan pokok yang segera mencuat ke permukaan pasca krisis modernitas, yaitu (a) munculnya ketegangan dan polarisasi baru yang berbahaya antara kaum beriman dan kaum tidak beriman, jema'at gereja dan kaum sekuler baru, klerik dan anti klerik, (b) akan munculnya "benturan peradaban", misalnya antara peradaban Islam atau Konfusian dengan peradaban Barat, dan (c) hubungan harmonis antar agama-agama akan terhalang oleh pemahaman dogmatisme yang ekslusif. Itu semua bakal terjadi disetiap belahan dunia, Amerika, Eropa, Asia, dan Afrika.

M. Amin Abdullah menduga tanpa dibarengi dengan latar belakang pendalaman dalam diskursus kefilsafatan, agak sulit mencermati alur dan memahami era posmodernisme baik untuk mengapresiasinya atau untuk mengkounter argumentasinya. Dalam pengertian ini, Ernes Gellner (1992: 24), seorang antropolog Inggris, menganggap bahwa posmodernisme tidak lain dan tidak bukan adalah *relativisme* dalam bentuk dan wajahnya yang baru. Sementara yang menjadi ciri atau struktur fundamental dari posmodernisme adalah dekonstruksionisme, relativisme, dan pluralisme (M. Amin Abdullah, 1993: 111).

Dalam konteks seperti tersebut di atas, umat Islam dihadapkan kepada persoalan yang semakin kompleks, baik pada skala internal maupun eksternal, persoalan lokal-regional-nasional maunpun internasional. Secara internal umat Islam harus berhadapan dengan kebodohan dan keterbelakangan, disintegrasi dan keterpurukan, kemiskinan dan kemalasan, *'ashobiyah* dan perpecahan, dan seterusnya. Secara eksternal umat Islam juga harus mengejar ketertinggalan dari dunia Barat yang sudah jauh meninggalkannya. Dalam kondisi ini, maka muncullah berbagai kegelisahan dari para intelektual muslim yang begitu perihatin dengan masalah-masalah yang dihadapi umat.

Di sini dapat disebutkan beberapa pemikir muslim kontemporer, yang dibegitu *concern* terhadap berbagai permasalahan tersebut di atas, semisal Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Shahrur, Abdullah Ahmed al-Na'in, Riffat Hassan, Fatima Marnisi, dan lainnya menyorot secara tajam paradigma keilmuan *Islamic Studies,* khususnya paradigma keilmuan fikih dan kalam. Fikih dan implikasinya pada tatanan pola pikir dan pranata sosial yang dihadirkannya dalam kehidupan muslim dianggapnya terlalu kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan jaman, khusunya dalam hal-hal yang terkait dengan persoalan-persoalan *hudud*, hak asasi manusia, hukum politik, wanita, dan pandangan tentang non-muslim (M. Amin

Abdullah, 2003). Meskipun pintu ijtihad telah dibuka, banyak juga yang berpendapat bahwa sebenarnya pintu ijtihad tidak pernah ditutup, tetapi tetap saja *Ulumuddin* khusunya ilmu-ilmu fikih dan kalam tidak dan belum berani mendekati, apalagi memasuki pintu yang selalu terbuka tersebut. Tegasnya, keilmuan fikih yang berimplikasi pada cara pandang dan tatanan pranata sosial dalam masyarakat Muslim belum berani dan selalu menahan diri untuk bersentuhan dan berdialog langsung dengan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke-18 dan 19, seperti antropologi, sosiologi, budaya, psikologi, filsafat, dan begitu selanjutnya (Charles Kurzman, 1998).

Kegelisahan juga dirasakan oleh Richard C. Martin (1985: 1-18), seorang islamisis dari Arizona University, dalam bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies* dan Muhammed Arkoun dari Sorbonne, Paris dalam bukunya *Tarikhiyyah al-Fikr al-Araby al-Islamy* (1986: 51-63) dan *al-Fikr al-Usuly wa Istihalatu al-Ta'sil: Nahwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islamy* (2002), juga Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir dalam bukunya *Naqd al-Khitab al-Diniy* (1994), dengan tegas ingin membuka kemungkinan kontak dan pertemuan langsung antara tradisi berfikir keilmuan dalam *Islamic Studies* secara tradisional atau apa yang disebut oleh Imam Abu Hamid al-Ghazzali sebagai *Ulumuddin* pada abad ke-10 dan 11 dan tradisi berpikir keilmuan dalam *Religious Studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori, metodologi dan pendekatan yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan *humanities* yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19. Dialog dan pertemuan antara keduanya telah mulai dirilis oleh ilmuan-ilmuan muslim kontemporer yang sebagian diantara mereka telah disebutkan dimuka.

Ketika kedua tradisi pola keilmuan tersebut bertemu dan berdialog, maka kerangka teori, metode, pendekatan yang digunakanpun perlu berubah. Kerangka teoritik yang digunakan Fazlur Rahman (1982: 13-42) menganggap bahwa tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori fikih *(Ushul Fiqh)* yang

biasa sangat populer di kalangan *Ushulliyun* dan fuqoha yaitu *Qot'iyat* dan *Zanniyyat*. Ia talah memodifikasinya dengan teori *Double Movement* dalam formula hubungan yang bersifat rasional intrinsik antara wilayah ideal moral al-Qur'an dan legal spesifik fikih. Muhammed Arkoun (1986: 172-173) mempermasalahkan hilangnya dimensi historisitas dari keilmuan fikih dan kalam. Ia dengan tegas memprtanyakan keabsahan pengekalan teori-teori kalam, fikih, dan tasawuf. Dan ujung-ujungnya Arkoun mengusulkan perlunya *shifting paradigm* dari corak berpikir Islam yang bersifat *al-aql al-lahuty* terlebih *al-aql al-lahuty al-siyasi,* kecorak pemikiran yang lebih bersifat *al-Aql al-Jadid al-Istitla'iy* (Muhammad Arkoun, 2002: 295-351).

Demikian juga Abdullahi Ahmed al-Na'im (1990) mempertanyakan teori *naskh-mansukh* yang biasa digunakan para fuqaha, dengan mengajukan tesis bahwa ayat-ayat Makiyyah yang lebih bersifat universal tidak dapat dihapus begitu saja oleh ayat-ayat Madaniyah yang lebih bersifat partikular-spesipik. Sedang Fatima Mernissi, Riffat Hassan, dan Amina Wadud Muhsin mempertanyakan keabsahan hadis-hadis misoginik dengan memanfaatkan analisis gender. Bagi mereka hadis misoginik membutuhkan analisis gender sehingga syarahnya lebih bersifat feminis (Fatima Mernisi, 1987).

Sementara Muhammad Shahrur (1990), seperti dalam karyanya *al-Kitab wa al-Qur'an,* dengan teori *hudud* yang diperkenalkannya juga mempersoalkan akurasi analisis dan kerangka keilmuan Islam klasik jika harus diterapkan seluruhnya pada era kontemporer. Kegelisahan akademik juga sering dilontarkan oleh M. Amin Abdullah (2003), bahwa kelemahan yang melanda umat Islam dewasa ini, terutama karena dalam pemecahan berbagai masalah hanya mencukupkan diri dengan menyodorkan teks-teks nash *(kadlarah al-nash)* al-Qur'an dan al-Sunnah dengan tidak disertai *hadlarah al-,ilm wa al-falsafah*. Akibatnya hasil pemahaman terhadap teks-teks nash al-Qur'an dan hadis menjadi kering (Ma'mun Mu'min, 2012).

Untuk mengatasi itu semua, maka upaya untuk mencari solusi baru guna membangun arah baru paradigma inklusif pada kajian Islam *(Islamic Studies)* di era kontemporer merupakan tuntutan yang sangat mendesak, terutama guna merealisasikan terbentuknya tafsir inklusif.

C. Metode Tafsir Inklusif

1. Membangun Teologi Inklusif

Menurut Burhanuddin Daya (2009: 1), dalam setiap agama terkandung dua macam kecenderungan ajaran yang tampak saling bertentangan, yaitu: *Pertama,* kecenderungan yang mengajarkan bahwa agama yang dianut seseorang adalah agama yang paling benar, mutlak, superior, dan menyelamatkan, sedang orang-orang yang beragama lain adalah sesat, kafir, celaka, dan harus dijauhi atau dibujuk agar mengikuti agamanya. *Kedua,* agama juga mengajarkan bahwa setiap orang harus dihormati, dicintai, tidak memaksakan agama pada pihak lain, dianjurkan berbuat kebajikan kepada siapa saja, dan bahkan kebaikan ini dianggap sebagai inti dari ajaran setiap agama-agama.

Demikian juga menurut Haryatmoko (2003: 62-63), agama sering tampil dalam dua wajah yang saling bertentangan. Dari satu sisi, agama merupakan tempat untuk menemukan kedamaian, kedalaman hidup, dan harapan yang kukuh. Dalam agama, banyak orang dan kelompok menimba kekuatan dan mendapatkan topangan berhadapan dengan penderitaan dan penindasan dari rezim totaliter. Tetapi di sisi lain, agama sering dikaitkan dengan fenomena kekerasan, seperti kekerasan yang sering terjadi di Indonesia dewasa ini. Pembelaan cenderung mengatakan bahwa agama mengajarkan perdamaian dan menentang kekerasan, namun manusia menyalahgunakannya untuk kepentingan pribadi atau kelompok sehingga menyulut kekerasan dan konflik. Namun perlu disadari, agama tidak mungkin dapat dipisahkan dari perilaku pemeluknya, sebab perilaku pemeluk pada dasarnya merupakan respon dari agama yang dianutnya (Muslim A. Kadir,

2003: 3-14). Dengan kata lain, keberagamaan merupakan bentuk nyata dari agama empiris, yaitu agama faktual yang ada dalam pergumulan dan realitas sosial (Pradana Boy ZTF, 2002).

Walaupun sering disalahgunakan, agama-agama yang berfungsi sebagai pembimbing umat manusia, harus dapat memaksimalkan fungsinya untuk dapat menciptakan persaudaraan sejati, membangun hubungan harmonis, pluralis dan inklusif, membangun dialog antarumat beragama, dan mengembangkan pemahaman teologis-inklusif sehingga terwujud perdamaian dalam arti universal (Olaf Schumann, 1980). Untuk itu, menurut Hans Kung (2002: 252) agama harus dapat membantu menempatkan tuntutan dasar tersebut dalam praksis kehidupan umat yang harmonis, pluralis dan inklusif.

Oleh sebab itu, supaya agama tidak dijadikan sebagai alat justifikasi pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab, maka mekanisme pemahaman dan penafsiran terhadap teks-teks keagamaan menjadi sangat menentukan, sebab produk pemahaman teks keagamaan akan mempengaruhi pola pemikiran, perbuatan, dan persekutuan umat beragama (Joachim Wach, 1994: 89-190). Paling tidak ada tiga peran agama yang bisa menjelaskan kaitan antara agama dengan fenomena kekerasan yang sering terjadi di masyarakat, yaitu agama sebagai kerangka penafsiran religius terhadap hubungan sosial (fungsi idiologis), agama diposisikan sebagai perilaku simbolik (fungsi identitas), dan agama diposisikan sebagai alat legitimasi etis hubungan sosial (fungsi legitimatis) (Haryatmoko, 2003: 64-66).

Pertama, peran agama sebagai fungsi idiologis. Agama menjadi perekat suatu masyarakat karena memberi kerangka penafsiran dalam pemaknaan hubungan-hubungan sosial. Sejauh mana tata sosial dianggap sebagai representasi religius yang dikehendaki Tuhan. Masalah tatanan sosial ini menjadi peka sehingga perbedaan pendapat yang menjurus ke konflik akan sangat mudah dipicu, terutama yang berkaitan dengan masalah kekuasaan dan ketidakadilan. Apalagi kalau ada kelompok yang

mempunyai pemahaman ekslusif dalam pemaknaan hubungan-hubungan sosial tersebut. Pemaknaan ekslusif cenderung menyembunyikan kepentingan-kepentingan pribadi atau kelompok, hal ini, terutama terkait dengan peran idiologis agama, sebagai faktor integrasi dan pembenaran dominasi.

Kedua, agama dalam peranannya sebagai fungsi identitas, dapat didefinisikan sebagai kepemilikan pada kelompk sosial tertentu. Kepemilikan ini memberi stabilitas sosial, status, pandangan hidup, cara berpikir, dan etos tertentu. Hal ini akan menjadi lebih kental lagi bila dikombinasikan dengan identitas etnis. Pertentangan pribadi atau etnis bisa menyulut dan berubah menjadi konflik antar-agama. Identitas agama ini tidak bisa dipisahkan dari masalah harga diri, martabat, dan kebanggaan.

Ada dua hal yang harus diingat dalam konteks ini, yaitu agama sebagai faktor perekat sosial dan agama menjadi struktur simbolis dari ingatan kolektif pemeluknya. Ingatan kolektif terhadap peristiwa perwahyuan yang menjadi *raison d'etre* kelompok sosial tersebut. Oleh karena itu, identitas agama tidak bisa dilepaskan dari masalah stabilitas dan status sosial, serta landasan keberadaan pemeluknya. Jadi, kalau identitas agama tidak dihormati akan segera memicu konflik karena mengancam status sosial, stabilitas, dan keberadaan pemeluknya.

Ketiga, agama berfungsi sebagai alat legitimasi etis hubungan sosial. Peran agama dalam konteks ini tidak bermaksud mensakralisasi hubungan sosial, namun suatu tatanan sosial mendapat dukungan dari agama. Identifikasi sistem sosial, politik, dan ekonomi tertentu dengan nilai-nilai agama tertentu akan memancing penolakan oleh agama lain. Klaim bahwa HAM berasal dari Barat sering diidektikkan dengan Kristianisme, bila memancing reaksi penolakan dari bangsa-bangsa Timur dan dari Islam. Penolakan semacan ini menjadi rentan terhadap kekerasan karena semakin menjauhkan kesepakatan bersama dalam penentuan kriteria obyektif tindakan.

Penolakan biasanya bukan pertama-tama keberatan terhadap subtansi HAM itu, tetapi lebih karena klaim bahwa nilai-nilainya berasal dari agama atau budaya yang berbeda dari agama atau budayanya. *Triumphalisme* nilai agama tertentu akan ditafsirkan sebagai bentuk perendahan martabat terhadap suatu kelompok sosial. Penghayatan agama semacam ini cenderung menekankan simbol-simbol agama. Maka, legitimasi etis hubungan sosial akan mudah menyulut konflik.

Supaya legitimasi etis hubungan sosial tidak mudah menyulut konflik, maka penghayatan umat terhadap agama jangan terperangkap oleh simbol-simbol agama. Secara antropologis, simbol-simbol dalam suatu agama memang sangat penting, sebab ia akan menjadi identitas dari agama bersangkutan (Daniel L. Pals, 2003: 41-61). Namun bila setiap pemeluk agama mengartikulasikan agama dalam dunia nyata selalu berpegang secara kaku pada simbol tersebut, maka dengan sendirinya akan selalu teperangkap pada pemahaman yang sempit dan ekslusif. Bila pemahaman dan penghayatan agama yang dominan mengarah ke ketiga fungsi tersebut (agama sebagai fungsi idiologis, agama sebagai fungsi identitas, dan agama sebagai fungsi alat legitimasi etis hubungan sosial), maka yang berkembang justru fanatisme agama, perilaku ekslusif, sikap kaku, dan tidak bersahabat. Dalam hal ini Hannah Arendt (Haryatmoko, 2003: 67), mengingtkan "Kita sering tergoda untuk mengubah dan menyalahgunakan agama menjadi idiologi, dan menodai usaha yang telah kita perjuangkan melawan totalitarisme dengan suatu fanatisme. Padahal, fanatisme adalah musuh besar kebebasan." Fanatisme selalu menimbulkan masalah, seperti mudah salah paham, mudah tersinggung, mudah konflik, dan tindak kekerasan. Hal ini disebabkan karena seorang fanatis tidak akan mampu mengambil jarak terhadap keyakinannya, tidak kritis terhadap keyakinan dan tindakannya, dan selalu bersikap tertutup terhadap kemungkinan hadirnya perspektif lain di luar perspektif dirinya sendiri.

Menurut Richard Niebuhr (Emanuel Gerrit Singgih, 2000: 36-40), paling tidak ada salah satu sikap dari lima sikap yang akan diambil oleh pemeluk agama ketika berjumpa dengan perspektif di luar perspektif teologis (Broto Semedi Wiryotenoyo, 1991: 73-74) yang diyakininya, sementara perspektif lainnya itu dimaknai sebagai budaya, yaitu sikap radikal, sikap akomodatif, sikap sintetik, sikap dualistik, dan sikap transformatif.

Metode tafsir inklusif tidak bisa dilepaskan dari teologi kontekstual, di dalamnya mempunyai segi konfirmasi (firman Tuhan) dan segi konfrontasi (unsur-unsur konteks) terhadap konteks. Di samping itu, teologi kontekstual bukan sekedar kegiatan intelektual, melainkan usaha eksistensial yang melibatkan seluruh kehidupan di dalamnya. Dengan demikian, sebagai tolok ukur kontekstualisasi tidak hanya suatu ortodoksi (ajaran yang benar), tetapi lebih lagi suatu ortopraksis (tindakan yang benar). Tujuan kontekstualisasi bukan memecah persaudaraan universal di antara umat beragama, melainkan supaya ada konvergensi satu sama lain yang saling menghargai kepribadian, dan tidak memaksakan unsur kebudayaan sendiri pada pihak lain (B. F. Drewes and J. Mojau, 2003: 162-164).

Pengembangan metode tafsir inklusif, berkaitan erat dengan metode atau cara pandang seseorang atau sekelompok orang terhadap teks-teks keagamaan. Tafsir inklusif akan terwujud manakala seseorang memiliki sikap terbuka terhadap semua pihak, terutama dalam rangka membangun hubungan yang harmonis dan pluralis, misalnya tercermin dalam bentuk dialog, seminar, lokakarya, dan sebagainya, yang dilandasi oleh adanya saling keterbukaan dari semua pihak yang terkait.

Sikap terbuka banyak dibantu oleh kemampuan untuk mengambil jarak dan kritis terhadap keyakinannya, menjungjung tinggi keadilan, selalu bijaksana dalam bersikap, bertumpu kepada kebenaran (objektifitas), dan menimiliki estetika (keindahan) dalam berperilaku (Karl R. Popper, 1988: 209-210). Kalau agama memberi peluang bagi sikap kritis tentu akan menyumbang

bagi terciptanya perdamaian universal. Sejarah agama-agama menunjukkan bahwa tiadanya sikap kritis itu telah menjerumuskan pada konflik intra antarumat beragama dan ekstra antarlintas umat beragama (Merryl Wyn Davies, 2000: 2-6).

Paul Ricoeur (1986), menawarkan tiga bentuk pengambilan jarak yang sangat membantu untuk mengambil sikap kritis dan membangun sikap inklusif terhadap pemahaman agama, yaitu kritik ideologi, pembongkaran, dan analogi permainan. Dalam hal ini Haryatmoko (2003: 67-69) menjelaskan demikian:

Pertama, kritik ideologi pada dasarnya adalah kritik terhadap pemahaman agama yang bias oleh adanya prasangka dan ilusi agama. Terbuka terhadap kritik ini berarti pengakuan akan adanya serangan dari luar, yang mungkin bisa destruktif, tetapi kemudian diubah menjadi alat otokritik. Maka, jawaban atas kritik itu bukan *apologia* (membela diri), tetapi transformasi kritik tersebut untuk pemurnian pemahaman agama. Agama lain diterima sebagai teks. Terbuka terhadap penafsiran teks itu berarti diperkaya oleh cakrawala penafsiran yang berbeda, di samping agama lain bisa menjadi sarana kritik ideologi terhadap agamanya sendiri.

Kedua, sedangkan dalam pembongkaran, seorang penafsir diajak untuk membongkar ilusi-ilusi, motivasi-motivasi, tujuan-tujuan, serta kepentingan-kepentingan diri atau kelompok atas pemaknaan teks-teks keagamaan. Pembongkaran terhadap ilusi, kepentingan pribadi atau kelompok, serta motivasi bermanfaat untuk menghindarkan dari penyalahgunaan agama. Ilusi yang dibangun cenderung ke pembentukkan kelompok ekslusif. Ekslusivitas biasanya berdalih melindungi diri dari kontaminasi dan menjaga kemurnian ajaran. Pembongkaran melalui reinterpretasi teks, kritis, dan kontekstual, perlu dilakukan agar lebih terbuka. Dengan cara ini, agama diterima atas dasar kebebasan, bukan paksaan atau *conditioning*.

Ketiga, sementara analogi permainan pada dasarnya juga merupakan bentuk pengambilan jarak terhadap diri. Permainan

bisa membantu terbukannya kemungkinan-kemungkinan baru yang terpenjara oleh pemikiran atau kehidupan yang terlalu serius dan formal. Permainan bisa mendorong tumbuhnya kreativitas karena melalui permainan subjek dibebaskan dari ketakutan akan sangsi sosial. Dalam permainan ditunjukkan fenomena dasariah, yaitu proses lahirnya kreativitas.

Relevansi pengambilan jarak yang mengambil bentuk analogi permainan dalam hubungan antar-agama, terletak di dalam upaya untuk menciptakan peluang-peluang baru bagi perjumpaan-perjumpaan informal yang memberi ruang untuk perjumpaan antarpribadi atau kelompok, seperti dalam bentuk olah raga bersama, pementasan teater bersama, pentas musik bersama, arisan kampung, do'a bersama, *kenduren* bersama, bersih desa bersama, dan sebagainya. Semua kegiatan tersebut dilaksanakan atas dasar hubungan harmonis, pluralis dan inklusif.

Sampai disini, ada beberapa asumsi mendasar tentang pemahaman inklusif terhadap teks-teks keagamaan, yaitu: (a) teologi inklusif dimungkinkan dapat memberi sumbangsih yang sangat mendasar bagi terciptanya hubungan harmonis dan pluralis antar-umat beragama; (b) teologi inklusif dapat dijadikan dasar untuk membangun pijakan berpikir teologis secara utuh, integral, dan universal, sehingga diharapkan dapat meminimalisir adanya percampuradukkan aspek-aspek doktrin-teologis dan pergumulan kultural-historis, dan persoalan keagamaan pada wilayah historis-empiris kemanusiaan menjadi lebih sederhana; (c) teologi inklusif lebih mengedepankan nilai-nilai persamaan daripada nilai-nilai perbedaan antar agama-agama, dan (d) teologi inklusif diharapkan mampu menjadi pijakan utama dalam rangka membangun persaudaraan sejati, hubungan harmonis dan pluralis diantara pemeluk beda agama.

Paling tidak ada tiga model konsep teologi inklusif yang bisa ditranformasi dari tradisi pluralisme seperti dijelaskan di atas, yaitu: ***Pertama,*** Tranformasi dari tekstualis-teologis ke kontekstualis-historis. Yang dimaksud tekstualis-teologis adalah

cara pandang yang bertumpu dan berorientasi pada teks-teks agama secara leterlik dan demikian kaku. Sementara kontekstualis-historis adalah cara pandang yang bertumpu pada ide-moral universal yang diusung oleh maksud teks-teks agama dengan selalu memperhatikan konteks sosial-budaya. Dengan demikian, transformasi tekstualis-teologis ke kontekstualis-historis berarti mentransformasi cara pandang yang berorientasi pada teks-teks agama secara literlik dan kaku bergeser kepada cara pandang yang bertumpu pada ide-moral universal yang diusung oleh maksud teks-teks agama sehingga memungkinkan terjadinya perjumpaan antar-pendapat, antarperspektif, otokritik, dan masukan dari pihak luar yang lebih dinamis, serta berorientasi pada pemecahan masalah umat secara empirik.

Kedua, Transformasi dari ekslusivitas-individual ke pluralistas-sosial. Yang dimaksud ekslusivitas-individual adalah cara pandang, sikap, dan perilaku ekslusif dan individual yang tidak mengenal kata bersahabat, membuka perjumpaan, dan saling bertemu dengan pihak lain. Sementara pluralitas-sosial adalah cara pandang, sikap, dan perilaku hamronis, pluralis dan inklusif yang sangat memungkinkan terjadinya perjumpaan antar-budaya, antar-religius, dan antar-iman. Jadi, transformasi ekslusivitas-individual ke pluralitas-sosial bisa diartikan sebagai suatu cara pandang, bersikap, dan berperilaku ekslusif dan individual kemudian bergeser pada cara pandang, bersikap, dan berperilaku terbuka, harmonis, dan pluralis, sehingga memungkinkan terjadi persaudaraan sejati, hubungan harmonis dan pluralis di tengah-tengah masyarakat majemuk.

Ketiga, Transformasi dari pluralitas-intra-religius ke pluralitas-multireligius. Yang dimaksud pluralits-intra-religius adalah pluralis yang dimiliki oleh suatu agama yang sama. Bila dipilah-pilah, setiap agama, semisal Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan sebagainya, bisa dipilah-pilah menjadi unit-unit yang lebih kecil terdiri dari berbagai bagian yang demikian plural, seperti pluralitas sosial, budaya, ekonomi, politik, bahasa, dan sebagainya.

Sementara yang dimaksud pluralitas-multireligius adalah pluralitas yang terjadi di antara pemeluk beda agama. Transformasi dari pluralitas-intra-religius ke pluralitas-multireligius dimaksudkan sebagai suatu sikap dan perilaku umat beragama untuk selalu bisa bergeser dari sikap dan perilaku sempit atau pluralitas-semu (pluralitas-intra-religius) bergeser pada sikap dan perilaku yang berwawasan luas dan luwes atau pluralitas-multireligius, sehingga memungkinkan terjadinya perjumpaan antar-religius dan antar-iman dengan disertai sikap bersaudara dan bersahabat.

Ketiga model transformasi tradisi pluralisme tersebut diharapkan mampu mempercepat dan memperkuat terbentuknya teologi inklusif dalam rangka melestarikan tradisi pluralisme di tengah-tengah masyarakat multi-religius.

2. Etika Universal Pondasi Metode Tafsir Inklusif

Dalam khazanah Islam, etika religius islami tidak serta-merta muncul begitu agama Islam lahir. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, formulasi etika religius islami mengalami perkembangan pesat. Tidak sedikit intelektual muslim berusaha memformulasikan etika religus dalam perspektif masing-masing yang bertumpu pada hasil pemahaman agama dan sosial-budaya yang mengitarinya. Majid Fakhry (1996: xi-xxi), misalnya, memformulasikan teori etika religius islami menjadi empat tipologi, yaitu: (a) moralitas skriptural, (b) etika teologis, (c) etika religius, dan (4) etika filosofis.

Keempat etika religius islami ini dalam perkembangannya bertumpu pada dua tipologi umum, yaitu tipologi skriptural dan tipologi filosofis. Tipologi skriptural bertumpu pada al-Qur'an dan sunnah. Sedang tipologi filosofis mengeksploitasi penuh metode-metode silogistik dan diskursif, terutama berafiliasi kepada etika Yunani. Dari dua tipologi yang berbeda sumber itu, kemudian muncul formasi baru etika lainnya, yaitu etika teologis yang dibentuk menjadi lebih luas oleh kategori-kategori dan konsep-konsep filsafat. Formasi baru lainnya adalah etika religius yang

kurang bergantung pada etika filosofis, tetapi tidak mengabaikan metode diskursif.

Pertama, Moralitas Skriptural. Moralitas skriptural bertumpu pada teks-teks agama. Oleh karena al-Qur'an tidak berisi teori-teori etika yang baku, maka teori-teori moralitas skriptural disusun sebagian berasal dari al-Qur'an dan sunnah, yang ditandai dengan kompleksitas yang tinggi disusun sebagian berasal dari teori-teori umum yang berakar pada dua sumber tersebut. Interpretasinya tergantung pada keluasan seorang tokohnya bertumpu kepada teks-teks kitab suci atau kesepakatan terhadap teks yang dapat diterima ketika menghadapi nilai secara dialektis (2002: xxv-xxvi).

Para pengkaji mufassir, *muhaditsun*, dan *fuqaha* telah berusaha dalam analisis dan interpretasinya melibatkan aktivitas intelektual yang sunguh-sungguh dalam arti luas. Aktivitas tersebut berhubungan erat dengan sumber-sumber asli kebenaran, yaitu al-Qur'an dan sunnah dan kurang menggunakan akal sebagai karakter aktivitas dialektika dan rasional murni, dengan kesan koherensi dan komprehensifnya. Proses ini kemudian mengimplikasikan munculnya serangkaian pandangan atau refleksi moral, dan belum menjadi teori etika dalam arti yang baku (Suparman Syakur, 2004: 194). Namun dalam aktualisasinya, refleksi moral ini telah melahirkan suatu etika sosial yang berlaku terbatas pada kalangan masyarakat muslim secara internal. Dalam kasus-kasus tertentu dan bersifat personal, etika sosial sempit ini terkadang mampu menembus etika universal secara hakiki, hal ini sebagimana ditunjukkan oleh peran beberapa tokoh muslim yang begitu konsern bagi terciptanya perjumpaan antar-iman, antar-budaya, dan antar-agama.

Kedua, Etika Teologis. Etika teologi tidak terlepas dari pandangan skriptural, akan tetapi kemudian dibentuk lebih luas oleh kategori-kategori dan konsep-konsep filsafat. Landasan pokoknya adalah al-Qur'an dan sunnah, serta percaya penuh terhadap kategori-kategori dan metode-metode keduanya.

Penganjurnya adalah Mu'tazilah yang telah memformulasikan antara sistem etika islami abad VIII dan IX dengan dasar pengandaian deontologi (Robert G. Olson, 1972: 343). T.J. de Boer (1952: 504) dalam hal ini memasukkan sistem tersebut ke dalam sistem etika religius, karena bagaimanapun pandangannya tersebut bertumpu pada kebenaran, keadilan, dan kebajikan Tuhan, yang mengganjar dan menyiksa manusia sesuai dengan perbuatannya. Hal semacam itu menurut Izutsu (2000: 127), disebut dikotomi dasar moral.

Asy'ariyah di pihak lain, telah mendirikan sistem moralitas voluntaris (de Boer, 1952: 270) yang tidak menolak metode diskursif para filosof, akan tetapi tetap setia terhadap konsep al-Qur'an tentang kemahakuasaan Tuhan. Tuhan Yang Maha Pencipta dan Pemurah sekaligus sebagai sumber utama wujud dan kebaikan di dunia (Majid Fakhry, 1996: xxi). Teori etika seperti itu, menurut Hourani bersifat *theistic subjectivism*. Bersifat subjektif, karena teori tersebut berusaha mengaitkan nilai-nilai dengan pandangan yang terfokus kepada hakim penentu nilai-nilai tersebut, yaitu Tuhan. Dengan demikian mereka menolak suatu usaha mengembalikan segala perbuatan, baik yang benar maupun yang salah, secara independen bergantung kepada keputusan dan keinginan seseorang (George F. Hourani, 1985: 17). Berbeda dengan Asy'ariyah, Mu'tazilah menekankan bahwa Tuhan dalam segala tindakan-Nya berkewajiban melakukannya sesuai standar keadilan yang objektif.

Dalam perkembangannya, etika teologis ini tidak mampu berkembang pesat di tengah-tengah masyarakat muslim sekalipun, sebab etika yang satu ini selain bersifat sempit, rigid, dan kaku, juga kering dari nilai-nilai toleransi walaupun antar kalangan muslim sendiri. Maka adalah wajar, bila etika teologis Asy'ariyah bersebrangan dengan etika teologis Mu'tazilah, etika teologis Murji'ah tidak akur dengan etika teologis Syi'ah, demikian seterusnya (Imam Abi al-Qasim Jar Allah Muhammad bin 'Umar Az-Zamakhsyari, t.t. dan Imam Muhammad Ar-Razi Fakhruddin

bin al-'Alamah Diya'uddin, t.t.). Bila menembus batas teologis-internal (antar-teologi Islam) saja sudah sulit, tentu etika teologi tidak berdaya untuk menembus batas-batas teologis-eksternal yang demikian kokoh.

Ketiga, Etika Religius. Sekalipun sulit untuk menggambarkan garis pemisah yang tajam antara etika teologis dan etika religius, paling tidak dengan gambaran yang telah dikemukakan sebelumnya bisa ditarik garis pemisah antara satu dan lainnya. Etika religius, terutama yang berakar pada al-Qur'an dan sunnah, di satu sisi cenderung melepaskan kepelikan dialektika atau metodologi dan memusatkan pada usaha untuk mengeluarkan spirit moralitas islami dengan cara yang lebih langsung. Para intelektual muslim, dalam masalah ini, khususnya selama periode yang paling awal, telah memikirkan tentang konsep-konsep kunci al-Qur'an, seperti iman, ketaatan, *wara',* kesalehan, dan sebagainya yang dikuatkan dengan dasar sunnah dan beberapa pendapat ulama (produk ijtihad). Keduanya menggambarkan berbagai aturan, hukum, dan moralitas manusia (George F. Hourani, 1985: 15). Namun etika religius pada era awal ini masih sering terjebak pada *ta'ashub madzhab* dan semacamnya, sehingga belum bisa mencerminkan sikap dan perilaku moralitas universal dalam arti sesungguhnya.

Dengan adanya fakta seperti itu, muncul kritik ideologi dilontarkan humanisme sekuler menantang agama-agama untuk menawarkan kekhasan mereka. Apakah agama dapat memperkaya etika?. Menurut Hermann Cohen (1990), bukan agama memperkaya etika, namun agama menspesifikasi tindakan etika, karena agama dalam etika menjadi penjaga kekhasan individu. Agama menempatkan etika di dalam komunitas konkret dengan organisasi, tradisi, ritus, institusi, teologi, dan individu-individu anggotanya. Namun aspek konkret itu bagai pedang bermata dua. Di satu pihak, agama menjadi perekat sosial dan menjadi struktur simbolis dari ingatan kolektif pemeluknya. Ingatan kolektif terhadap peristiwa pewahyuan yang menjadi

raison d'etre kelompok sosial tersebut. Namur di lain pihak, identitas konkret agama ini bisa menimbulkan masalah karena agama juga berperan sebagai idelogi, artinya memberi kerangka penafsiran untuk memahami dunia dalam pemaknaan hubungan-hubungan sosial.

Pemaknaan atau penafsiran cenderung menyembunyikan berbagai kepentingan. Penyembunyian kepentingan ini tidak bisa dilepaskan dari upaya integrasi dan pembenaran dominasi. Apa yang ditafsirkan dan mendapat pembenaran dari agama adalah hubungan kekuasaan. Setiap tindakan dan kekuasaan selalu mencari legitimasi. Kekuasaan menuntut lebih dari keyakinan yang dimiliki. Untuk mengisi kekurangannya, agama berperan sebagai sistem pembenaran dominasi. Dengan demikian, kalau identitas agama terancam, sama saja dengan mengancam status sosial, stabilitas, dan keberadaan pemeluknya. Maka, siapapun yang dianggap mengancam akan dilawan bahkan sampai pada pembunuhan. Menurut Haryatmoko (2003: 84-85), hal ini terjadi karena tekanan agama yang berlebihan pada yang benar dan yang baik.

Dalam etika religius, yang indah sering tersingkir oleh fokus pada yang baik dan yang benar. Tetapi, bukan sama sekali diabaikan. Perhatian pada orientasi estetis kesadaran mengundang kehati-hatian untuk tidak mengidentifikasi kesadaran estetis dengan kesadaran religius. Yang terakhir ini menanggung penderitaan individu-individu konkret, sedangkan kesadaran estetis mau membidik tipe-tipe tertentu karena seni tidak mengenal kepedihan pada dirinya sendiri. Seni hanya melihat wajah buruk atau indah atau materi ungkapannya. Dalam estetika, agama menampakkan diri melalui kemampuannya membangkitkan perasaan khas yang tidak dapat direduksi menjadi perasaan estetis, tetapi berubah dalam bela rasa dan belas kasih. Perasaan religius ini langung terkait dengan gagasan tentang Tuhan karena merupakan ungkapan penantian keselamatan dan pembebasan. Dalam konteks ini, doa menemukan artinya karena

mengungkapkan penantian pembebasan itu. Dengan demikian, konvergensi antara estetika dan agama terletak pada doa dan terutama pada mistisisme yang mendambakan suatu partisipasi pada keterbatasan Yang Ilahi. Agama konkret cenderung menerima hukum pemisahan yang mendasari hubungan Tuhan dan manusia. Pemisahan ini tanpa disadari oleh para pemeluknya ingin disatukan, yaitu ketika manusia melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan Tuhan.

Dalam perspektif etika humanis sekuler, tindak kekerasan sampai pembunuhan yang didorong oleh motivasi transenden seperti itu sama sekali tidak bisa dibenarkan. Memang, kemanusiaan adalah konsep abstrak, tetapi kekerasan atau pembunuhan korbannya adalah konkret. Dalam hal ini, agama dipertanyakan oleh etika humanis sekuler. Yang dipermasalahkan ialah mengapa kalau agama mengajarkan yang baik, dalam praktiknya banyak kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Kalau demikian ciri khas etika religius harus dicari dalam bentuk lain, bukan pertama-tama motivasi transenden.

Pertanyaan yang tidak kalah penting adalah mengapa manusia bisa berbuat kekerasan dan pembunuhan dengan mengatasnamakan Tuhan dan agama, bukankah itu tindakan kejahatan. Untuk menjelaskan pertanyaan ini, ada baiknya merujuk pada pendapat Hannah Arendt (1958: 237-247), menurutnya tindakan manusia pada dasarnya mempunyai dua kelemahan, yaitu tindakan yang tidak bisa diramalkan *(unpredictable)* sebelumnya, dan tindakan yang tidak bisa dikembalikan ke titik nol *(irreversible)*.

Pertama, Tindakan manusia sulit diramalkan *(unpredictable)* sebelumnya, karena begitu suatu tindakan dilakukan, lalu terjadi otonomisasi tindakan dalam arti akan beroperasi menurut dinamika sendiri lepas dari kontrol pelakunya. Orang bisa saja mempunyai maksud baik, memberikan bantuan sembako kepada pihak yang terkena bencana di Rahtawu, misalnya. Tetapi bisa saja bantuan itu ditafsiri sebagai bentuk *proselytisme* agama

karena si pemberi bantuan berbeda agama dengan pihak yang diberi bantuan. Lalu reaksi keras datang dari penduduk yang ada di sekitarnya terhadap pemberi bantuan. Tindakan si pemberi bantuan itu telah menghasilkan akibat yang tidak diduga sama sekali. Kalau semua tindakan bisa berakibat yang tidak bisa diramalkan, orang takut untuk melakukan sesuatu walaupun dengan maksud menebar kebajikan. Untuk menghindari hal seperti itu, Hannah Arendt (1958: 247-248) menekankan betapa pentingnya sebuah janji. Misalnya, janji perkawinan menjamin pasangannya untuk berani komitmen hidup bersama. Bobot nilai janji perkawinan justru terletak dalam besar-kecilnya keberanian untuk menerima satu sama lain kalau terjadi sesuatu yang tidak bisa mereka ramalkan sebelumnya.

Dalam konteks ini, agama menunjukkan relevansinya. Agama sebagai komunitas yang yakin akan pembebasan yang bukan datang dari dirinya sendiri, memegang janji dari yang transenden sebagai jaminan bahwa kebebasannya, kepeduliannya kepada sesama, dan penghargaan terhadap martabat manusia tidak dapat dilepaskan dari proses pembebasan itu. Janji Tuhan telah memberi landasan kepada manusia untuk melakukan kebajikan. Janji Tuhan mempunyai makna dalam arti konkret dan mengikat penganutnya, bila dijamin melalui perangkat hukum, institusi atau sesuatu yang menjamin dan bisa diterjemahkan di dalam tindakan. Dengan kata lain, menuntut adanya perangkat suatu sistem tindakan.

Kedua, Tindakan manusia tidak bisa dikembalikan ke titik nol *(irreversible)*. Sebagai contoh, kalau orang membuat maninan pesawat terbang dari kertas, bila keliru, dengan mudah mainan itu bisa dirombak dan diperbaiki tanpa meningalkan bekas yang berarti. Tetapi, kalau orang melakukan tindakan tertentu, tindakan ini tidak bisa dikembalikan ke titik nol lagi (ke semula). Bila orang sudah melukai hati orang lain, orang tidak bisa mengatakan bahwa tindakannya itu ditarik kembali atau mau diulangi lagi untuk dikoreksi dan diganti dengan tindakan terpuji. Tindakan

melukai hati orang lain terlanjur meninggalkan bekas dan tidak bisa dikembalikan ke posisi semula, sebab hati telah terlukai (Haryatmoko, 2003: 89).

Namun demikian, dalam etika sosial dan etika religius, sesungguhnya ada mekanisme untuk mengembalikan kondisi ke titik awal sebagai salah satu upaya rekonsiliasi, yaitu dengan cara meminta maaf kepada pihak yang pernah dilukai. Tentu saja tindakan ini tidak seutuhnya bisa mengembalikan keadaan, sebab meminta maaf atau mengampuni bukan tindakan logis. Logis, bila orang yang disakiti membalas menyakiti, *al-Yaddu bi al-Yaddi wa al-Ainu bi al-Aini,* dalam etika religius islami disebut dengan *qishash*.

Mohon ampun atau mengampuni melampaui logika kesalingan itu, ia berasal dari kemurahan hati *(generosity)*. Ada dua prosedur yang bisa ditempuh untuk memunculkan *generosity,* yaitu melalui prosedur etika sosial dan etika religius. *Pertama,* dalam etika sosial meminta maaf dan memaafkan dipandang sebagai tindakan terpuji. Sistem sosial manapun secara universal mengakui tindakan terpuji tersebut, sehingga baik secara individu maupun kolektif tindakan meminta maaf dan memaafkan akan didukung secara kolektif pula. *Kedua,* menurut etika religius tindakan meminta maaf dan memaafkan juga dipandang serbagai tindakan yang agung. Bila agama berfungsi sebagai media rekonsiliasi, maka dalam perspektif ini, agama merupakan komunitas yang yakin bahwa pengampunan menjadi dasar upaya membaharui hidup.

Perilaku mengampuni orang bersalah, toleransi terhadap sesama, berdamai dengan semua kalangan, komitmen terhadap janji, membangun persaudaraan sejati, berperilaku harmonis dan pluralis dengan semua manusia, dan seterusnya, merupakan perilaku terpuji menurut etika sosial dan etika religus. Perspektif soail-budaya dan agama manapun sangat menekankan nilai-nilai tersebut. Namun, semua nilai itu pada akhirnya terpulang pada komitmen masyarakat dan pemeluk agama untuk melakukannya.

Supaya perilaku agung itu bisa maksimal dalam perwujudannya, maka perlu ditopang oleh suatu sistem yang mendukung terwujudnya persaudaraan sejati dan perilaku harmonis serta pluralis yaitu sistem domokrasi dan produk hukumnya.

Memang sepintas seperti dilematis, mengapa etika sosial dan etika religius yang sesungguhnya tumbuh dari etika individu dan berujung pada etika universal harus ditopang oleh sistem demokrasi dan produk hukumnya yang sangat politis. Merujuk pada fakta dan pengalaman sejarah konflik umat manusia, sesungguhnya setiap kita sangat berharap pada etika sosial dan etika religius bisa melahirkan suatu sikap dan tindakan universal, namun sejarah pula menunjukkan bahwa harapan tersebut sering kandas di bawah perilaku rezim totaliter, radikalisme, ekslusifitas, fanatisme golongan, dan perilaku sempit lainnya.

Mengenai etika universal yang berakar di dalam partikularitas masing-masing agama, misalnya bisa merujuk pada pendapat Luc Ferry (Haryatmoko, 2003: 82-84), filosof politik Perancis, yang memberikan tiga makna universalitas, yaitu universalitas imperium, universalitas kebebasan, dan universalitas konkret. *Pertama*, Universalitas imperium yang mendasari kolonisasi. Universalitas ini palsu karena sebetulnya merupakan partikularitas Eropa yang mengklaim diri sebagai tempat khas peradaban. Universalitas ini tidak lain kecuali kedok suatu dominasi. Agama-agama juga mudah terjebak dalam universalitas semacam ini. Misalnya, posisi yang mengganggap bahwa suatu agama adalah benar, tetapi agama lain juga memiliki jalannya sendiri untuk ambil bagian di dalam kebenaran agama yang satu itu. Jadi, pengakuan pluralitas hanya sebagai bentuk penaklukan dengan mengintegrasikan ke dalam agamanya melalui relativisasi dan hilangnya identitas agama-agama lain.

Semua agama dan semua manusia secara bertahap akan menemukan kebenaran agama seperti itu. Pluralisme yang dihayati dengan cara ini tidak lain hanyalah menangguhkan suatu bentuk kompetisi dalam masalah superioritas agama. Pluralisme

semacam ini juga tidak menghargai kekhasan dan nilai-niali agama lain, tetapi mencoba menganeksi secara halus dengan menggunakan konsep global dan kategori-kategori agama satu itu seperti menggunakan ungkapan: "Meskipun dia beragama lain dari saya, tetapi sebetulnya semangatnya dan cara hidupnya adalah ungkapan penghayatan agama saya." Bila tulus menerima pluralitas seharusnya dikatakan: "Orang-orang itu baik berkat dan karena agama yang dianutnya." Dengan rumusan ini, nilai dan kekhasan agama lain sungguh dihargai. Pluralisme model ini lebih mendasar karena merupakan sarana untuk mengungkapkan secara lebih penuh kekayaan dan misteri Tuhan.

Kedua, Universalitas kebebasan, misalnya deklarasi hak asasi manusia (HAM). Gagasan pokonya adalah bahwa manusia berhak untuk dihormati. Ini merupakan universalitas abstrak yang mendefinisikan prinsip-prinsip formal (moral Kantian). Universalitas ini menetapkan syarat-syarat kemungkinan minimal kehidupan bersama, bukan makna hidup bagi komunitas. Dalam hal ini, John Rawls (1993: 68) mengatakan, "Hak asasi manusia mengungkapkan standar minimum institusi-institusi politik yang teratur bagi semua bangsa yang termasuk dalam suatu masyarakat politik yang adil."

Ketiga, Universlitas konkret. Contoh paling jelas ialah karya seni. Karya seni yang berhasil ialah objek konkret yang membuat hampir semua orang menghargai atau memujinya. Kekaguman terhadap karya seni atau menumen tertentu merupakan bentuk universdalitas itu. Hampir belum pernah terdengar komentar orang yang mengatakan bahwa kerya-karya Sebastian Bach itu tidak bermutu. Demikian juga, tidak ada yang menolak bahwa Michael Jackshon karena karya-karya lagunya dijuluki sebagai Raja Pop *(The King of Pop)* di dunia. Menurut Luc Ferry, universalitas konkret ini disebut universalitas, artinya individu-individu yang didefinisikan sebagai rekonsiliasi antara yang partikular dan yang universal tidak bertentangan.

Undangan untuk membuat hidup kita sebagai karya seni berarti ambil bagian dalam kehidupan bersama manusia dan mempunyai makna bagi semua. Panggilan individualitas ini, menurut Haryatmoko (2003: 83-84), berarti masuk ke dalam pemikiran yang diperluas, maksudnya akses ke yang universal melalui otentifikasi partikularitas. Dengan demikian, rekonsiliasi yang dimaksudkan adalah buah kebebasan yang mampu melepaskan diri dari partikularisme serta mengarah kepada yang transenden. Dalam perspektif ini, orang bisa memahami arti individuaitas yang mewujud pada pribadi seperti Mahatma Gandhi, Ibu Teresa, Muhammad Iqbal, Soekarno, Muhammad Hatta, Romo Mangun, Gus Dur. Mereka adalah ungkapan universalitas konkret. Universal karena mereka diterima oleh semua golongan, dan konkret karena mereka juga mengakar pada dan berkat partikularitas agama masing-masing.

Lebih dari itu, etika sosial yang dibangun masing-masing mereka juga telah mampu menembus batas-batas etika religius dan berujung pada etika universal global dalam arti konkret. Sehingga siapapun dan dalam kapasitas apapun, akan menilai sosok Mahatma Gandhi, Ibu Teresa, Muhammad Iqbal, Soekarno, Muhammad Hatta, Romo Mangun, dan Gus Dur sebagai sosok yang bisa diterima kehadirannya oleh semua golongan dimanapun mereka berada. Dan pada zaman manapun mereka hadir.

3. Kerangka Pikir Metode Tafsir Inklusif

Menurut Islah Gusmian (2003), suatu metode memahami al-Qur'an termasuk dalam lingkup ilmu keislaman bersifat *single tradition,* tidak dihubungkan secara langsung dengan ilmu-ilmu sosial. Dalam *ulûm al-Qur'ân* selama ini yang menjadi standar dalam ilmu tafsir, secara umum bicara dalam konteks problem teks. Kajian ilmu tafsir yang ada dalam kitab-kitab kuning belum memasuki ranah problem konteks sosial di mana penafsir berada. (Mnna' Khalil al-Qaththan, 1973). Namun pada era sekarang

muncul pemikiran baru yang berusaha merumuskan metode baru dalam pembacaan teks-teks kitab suci.

Riffat Hassan (1994 : 116), misalnya, membangun hermeneutik al-Qur'an feminis dengan menyusun tiga prinsip interpretasi, yaitu: (a) *linguistic accuracy*, yaitu melihat terma dengan merujuk pada semua leksikon klasik untuk memperoleh apa yang dimaksud dengan kata itu dalam kebudayaan di mana ia dipergunakan, (b) *criterion of philosophical consistency*, yaitu melihat penggunaan kata-kata dalam al-Qur'an secara filosofis konsisten dan tidak saling bertentangan, dan (c) *ethical criterion,* yakni praktik etis sesungguhnya harus terefleksikan dalam al- Qur'an.

Amin al-Khuli (1995), ketika menghadapi teks-teks al-Qur'an, membangun wilayah hermeneutik teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Ia memperlakukan teks al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*Kitâb al-`Arabiyyah al-Akbar*), sehingga analisis linguistik filologis teks merupakan upaya niscaya menangkap pesan moral al-Qur'an. Amin al-Khuli tidak bermaksud menyejajarkan status al-Qur'an dengan teks sastra kemanusiaan, tetapi ia bermaksud menemukan angan-angan sosial kebudayaan al-Qur'an dan hidayah yang terkandung dalam komposisinya sebagaimana telah ditangkap nabi. Pandangan ini kemudian dikembangkan oleh Nashr Hamid Abu Zayd. Dia berpandangan bahwa studi al-Qur'an haruslah dikaitkan dengan studi sastra dan studi kritis. Studi tentang al-Qur'an sebagai sebuah teks linguistik meniscayakan penggunaan studi linguistik dan sastra. Untuk melakukan proyek ini dia mengadopsi teori-teori mutakhir bidang linguistik, semiotik, dan hermeneutika dalam kajian al-Qur'an (J.J.G. Jansen, 1997).

Hassan Hanafî (1981 : 69) mengintrodusir sebuah hermeneutik al-Qur'an yang spesifik, temporal, dan realistik. Menurutnya, hermeneutik al-Qur'an harus dibangun atas dasar pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dengan kajian problem kemanusiaan. Interpretasi harus dimulai dari

realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada al-Qur'an untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Jawaban teoretis ini harus diaplikasikan dalam praksis kehidupan umat manusia. Teori Hanafî ini didasarkan pada konsep *asbâb al-nuzûl* yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului wahyu. Dalam hermeneutik al-Qur'an semacam ini, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan serta unsur triadik (teks, penafsir, dan audiens sasaran teks) menjadi demikian signifikan. Suatu proses penafsiran tidak lagi hanya berpusat pada teks, tetapi juga penafsir dan audiens (Islah Gusmian, 2003).

Dalam konteks problem sosial kemanusiaan, model penafsiran kitab suci yang ditawarkan oleh Hassan Hanafi di atas sungguh menarik. Sebab sejauh ini, penafsiran kitab suci dalam sejarahnya yang amat panjang, tampak masih terasing dari realitas dan problem-problem sosial kemanusiaan. Pada sisi lain, teks kitab suci menjadi pusat dan sekaligus pemegang otoritas. Teks begitu berkuasa di dalam menentukan suatu paradigma, ukuran untuk menyelesaikan problem-problem kehidupan masyarakat adalah teks. Problem sosial, politik, ekonomi dan kemanusiaan, selalu dikembalikan kepada teks kitab suci. Kerangka berpikirnya bersifat deduktif yang berpangkal pada teks, dan realitas harus tunduk kepada teks. Tafsir sebagai metode pembacaan kitab suci, dengan demikian masuk di dalam lingkaran peradaban teks. Ia sangat lekat, meminjam istilah Mohamed Abied al-Jabiri (1990), dengan *al-`aql al-bayânî* atau Mohamed Arkoun (2002: 308) memasukkan ke dalam *al-`aql al-lâhûtî,* sama halnya dengan kalam, fikih, falsafah, dan tasawuf, dalam *mainstream* tradisi keilmuan Islam tradisional.

Dalam lingkaran peradaban teks tersebut, sejarah perkembangan tafsir dalam konteks nalar formatifnya, menurut Masdar F. Mas'udi (2004: 4), berkisar pada dua pendulum besar, yaitu: *Pertama,* nalar teosentris, yaitu penafsiran kitab suci yang dominan memusatkan diri pada tema-tema ketuhanan. Tuhan harus disucikan, diagungkan, dan tentu dibela. Ketika bicara

mengenai masalah keadilan, maka keadilan yang dimaksud adalah keadilan Tuhan. Ketika bicara soal kasih sayang, maka konteksnya selalu ditarik dalam pengertian kasih sayang Tuhan. Ketika bicara soal keharmonisan, maka yang muncul adalah keharmonisan Tuhan. Dalam konteks pemikiran tafsir seperti ini, Tuhan telah diletakkan sebagai subyek yang tampak dirundung banyak masalah, sehingga harus dibela dan diperjuangkan dalam kehidupan manusia. Mufasir dengan segala kemampuannya tampil membela Tuhan, sehingga tafsir menjadi bersifat sangat teosentris.

Kedua, nalar tafsir ideologis, yaitu penafsiran kitab suci yang berorientasi pada problem-problem manusia, tetapi masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak substansial dan tidak mengacu secara langsung pada problem kemanusiaan secara nyata. Tafsir ideologis ini berkutat pada pengukuhan atas paham, aliran, dan madzhab tertentu, baik itu dalam konteks fikih, teologi, maupun tasawuf. Tafsir ideologis ini tidak hanya bersifat teosentris, tetapi yang tampak dominan adalah membela aliran dan madzhab tertentu yang berkembang di dalam sejarah umat Islam. Munculah aliran tafsir Sunni, tafsir Syi`ah, tafsir Muktazilah, begitu juga dalam konteks hukum, muncul tafsir yang membela madzhab-madzhab fikih tertentu, seperti *Tafsir Mafatih al-Ghaib* karya Faruddin al-Razi.

Nalar tafsir ideologis dan tafsir teosentris telah terjadi sangat lama dalam sejarah kajian Islam *(islamic studies)*, dan melapuk di dalam sistem kesadaran para mufasir. Dalam rentang waktu yang lama tersebut, tafsir ideologis telah memunculkan pertarungan ideologi dan pertarungan madzhab, baik di dalam bidang teologi, fikih, filsafat, maupun tasawuf. Saling berebut ayat kitab suci lalu ditafsirkannya secara ideologis, untuk mengukuhkan paham-paham madzhabnya. Akhirnya, yang muncul adalah apa yang disebut Nashr Hâmid Abû Zayd (1994: 926) sebagai *qirâ'ah al-mughridhah* (tafsir ideologis atau *talwîn*).

Meski kedua model nalar tafsir tersebut telah berlangsung lama dalam sejarah perkembangan kajian Islam, tetapi tidak memberikan sumbangan penting terhadap proses humanisasi di tengah-tengah problem masyarakat muslim yang pluralis, karena keduanya tidak mempunyai konsern dan tidak terkait langsung dengan proses formasi sosial kemasyarakatan. Peran yang diambilnya, bila merujuk pada tradisi fikih yang selama ini telah terbentuk, sebatas pada masalah kontrak sosial antarindividu, belum masuk ke ranah bangunan sistem sosial, politik, dan kekuasaan yang membentuk formasi sosial secara utuh.

4. Objek Kajian dan Karakter Tafsir Inklusif

Secara umum objek kajian tafsir tidak terbatas pada ayat-ayat al-Qur'an saja, namun termasuk di dalamnya mufasir, masyarakat tafsir, dan problem-problem sosial kemanusiaan, seperti masalah konflik dan disintegrasi bangsa. Bila objek pembahasan tafsir diarahkan pada problem sosial kemanusiaan, maka tafsir menjadi penting digerakkan ke arah praksis kehidupan sosial umat. Orientasi pemikiran tafsir seperti ini tidak lagi bersifat teosentris atau pun ideologis, tetapi lebih bersifat antroposentris, yaitu tafsir yang memilih objeknya pada problem kemanusiaan dan pembebasan umat manusia. Model pemikiran tafsir ini oleh Farid Esack (1991) kemudian disebut tafsir pluralisme.

Esack (1997) berangkat dari kondisi sosial kemanusiaan di Afrika Selatan dan perilaku penindasan yang demikian masip, telah mendorongnya mempelajari al-Quran dan Injil. Ia penasaran mengapa kitab suci seringkali digunakan untuk melegitimasi penindasan dan ekslusifisme dengan adanya penafsiran-penafsiran sempit. Dalam buku *Qur'an Liberation and Pluralism*, Esack menjelaskan wacana pluralisme agama yang bertemu dengan praksis pembebasan yang konkret. Ia memahami pluralisme tidak sekadar mengakui dan menghormati perbedaan. Esack mencontohkan bila orang Jawa berdagang obat terlarang, orang Ambon juga berdagang obat terlarang, kemudian mereka

membentuk kartel di Jakarta yang diperdagangkan ke Malaysia itu juga termasuk pluralisme. Nilai pluralisme dalam al-Quran ditujukan pada tujuan tertentu yang berujung pada humanisme universal.

Bagi Esack pluralitas agama, suku, dan golongan adalah sunnatullah bila dikembalikan pada al-Quran. Pengertian pluralisme Esack mirip dengan pluralisme Nurcholish Madjid, yang membedakan pluralitas dengan pluralisme. Menurut Madjid (1999), pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru mengesankan fragmentasi. Ia juga tidak dipahami sebagai kebaikan negatif *(negative good)* sekadar untuk merontokkan fanatisme buta. Pluralisme adalah pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban *(genuine engagement of diversities within the bonds of civility)*.

Pada wilayah yang rawan konflik, pluralitas memang dimaknai sebagai sumbu perpecahan karena hilangnya faktor kepercayaan *(trust)* akibat pengelompokan segregatif atas dasar simbol agama dan kesukuan. Di Maluku, pasien Kristen misalnya, enggan berobat kepada dokter muslim karena takut bukan diberi obat, tapi justru racun mematikan. Sebaliknya, sang dokter juga tak sudi mengobati pasien tersebut karena bila terjadi hal-hal yang tak diinginkan, ia dituduh sengaja membunuh (Burhanuddin Daya, 2008). Padahal dalam al-Qur'an Surat al-Ma'idah (5) ayat 48 ditegaskan:

> "Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami tetapkan syariah dan jalan yang terang. Kalau seandainya Allah menghendaki, kamu dijadikan sebagai satu umat saja. Namun Allah ingin menguji kamu mengenai hal-hal yang dianugerahkan kepadamu itu. Berlomba-lombalah kamu dalam kebaikan. Hanya kepada Allah kembali semuanya, lalu Allah akan menerangkan mengapa dulu kamu berbeda- beda."

Sikap inklusif adalah tuntutan *sunnahtullah* dan hal ini semakin menguatkan pluralisme sebagai fakta teologis, barang siapa menentang pluralisme berarti ia menentang kehendak Tuhan, dan menyangkut soal agama sama sekali tidak ada paksaan dalam beragama (Nurcholish Madjid, 2001). Hal inilah yang sedari awal ditegaskan oleh Esack akan pentingnya menjalin solidaritas antaragama untuk pembebasan. Inklusifitas dimaknainya sebagai modal awal bagi tumbuhnya gerakan interreligius yang meneriakkan semangat pembebasan bagi kaum yang tertindas. Sejarah para nabi adalah lembaran sejarah orang-orang tertindas. Kata Esack, semua nabi datang dari kalangan tertindas, kecuali Nabi Musa yang dibesarkan di istana Fir'aun, tapi kemudian berjuang bersama kaum tertindas melawan tiranisme Fir'aun. Pada umumnya, tantangan yang pertama kali muncul ketika utusan Tuhan (rasul) menyampaikan dakwah, selalu datang dari para penguasa tiran yang menari di atas penderitaan rakyat yang papa dan tertindas (Farid Esack, 2000).

Farid Esack mengartikan konsep *mustad'afun* (kaum tertindas) secara elastis. Rakyat Palestina yang diusir dan diperlakukan semena-mena oleh Israel adalah tertindas. Namun Esack pernah duduk di hotel bintang lima di Paris. Di sana ada tiga orang Palestina yang duduk kemudian mengamuk pada seorang pelayan kulit hitam. Maka yang menjadi penindas adalah tiga orang Palestina tersebut dalam konteks Farid Esack (2001).

Penindasan inilah yang menjadi musuh bersama kemanusiaan, yang oleh Esack harus dilawan dengan praksis pembebasan yang berbasis pada pluralisme dan solidaritas antaragama *(the basis of pluralism being postulated in the Qur'an is, one may say, liberative praxis)*. Inilah yang dimaksud Esack dengan proyek hermeneutika pembebasan al-Quran. Esack tentunya sangat menyadari bahwa perilaku penindasan dari pihak penguasa pada kaum lemah tidak akan pernah hilang di muka bumi ini, namun dengan adanya usaha dari setiap manusia yang memiliki komitmen untuk menegakkan keadilan dan hidup

dengan penuh persaudaraan, maka perilaku penindasan akan semakin berkurang. Bagi Esack, jangan pernah bermimpi dunia ini terbebas dari penindasan dan konflik, tanpa ada peran serta dari setiap diri untuk menghapuskannya (Farid Esack, 2001).

Terkait dengan penafsiran al-Qur'an, di sini lalu pertama-tama bersifat *exegesis,* yaitu mengeluarkan wacana dari al-Qur'an (*reading out*) dan kemudian *eisegesis,* yaitu memasukkan wacana asing ke dalam al-Qur'an (*reading into*). Mengeluarkan wacana dari al-Qur'an maksudnya adalah merumuskan masalah-masalah moral sosial di dalam al-Qur'an, seperti masalah konflik, disintegrasi bangsa, soal kemiskinan, kebodohan, jender, dan rasialisme, diungkap dari dalam teks kitab suci al-Qur'an. Kemudian, secara teoretik konseptual, problem-problem tersebut direfleksikan secara kritis dengan menggunakan analisis ilmu-ilmu sosial. Dengan cara inilah, problem-problem sosial kemanusiaan tersebut bisa diurai secara komprehensif, praksis dan riil. Dari sinilah kita akan menemukan *elan* pembebasan al-Qur'an (Farid Esack, 2000).

Ketika kita mengucapkan salam sebagai ujung ritualitas solat, kita bukan sekadar melakukan norma religius, tetapi juga harus merefleksikannya ke dalam norma sosial kemanusiaan. Bacaan salam ini secara implisit dalam konteks norma sosial dan historis, berarti berilah keselamatan kepada semua umat manusia yang ada di sekitar kita, baik dia sebagai muslim maupun non muslim. Tidak ada pembatasan dan pengecualian di dalamnya, sebagai seorang muslim harus mampu menebarkan rahmat yang diberikan Allah kepadanya untuk seluruh umat manusia. Itulah yang dimaksud dengan sikap inklusif terhadap sesama umat manusia.

5. Orientasi Metode Tafsir Inklusif

Bila diperhatikan, orientasi metode tafsir inklusif menjadikan gerakan tafsir tidak lagi bersifat *top-down*, yang berangkat dari refleksi (teks kitab suci) ke praksis (konteks sosial),

tetapi sebaliknya bersifat *bottom up*, yaitu dari bawah ke atas, dari praksis (konteks sosial) menuju refleksi (teks kitab suci). Dengan pandangan yang demikian, pengertian konteks teks kitab suci tidak hanya dilihat dalam konteks struktur teks kitab suci (*siyâq al-kalâm*), juga tidak hanya dalam pengertian konteks sosial di mana teks tersebut diturunkan (*siyâq al-tanzîl*). Namun, pengertian konteks juga dipahami dalam ruang sosial budaya di mana penafsir hidup dengan pengalaman budaya, sejarah, dan sosialnya sendiri. Sebab, pada saat itu, penafsir tidak hanya berhadapan dengan teks kitab suci, tetapi dia juga, berhadapan dengan realitas sosial, sebagai teks sosial yang selalu hidup dan berkembang sepanjang jaman (Islah Gusmian, 2003: 248-249).

Dalam kerangka ini, pemahaman atas konsep *asbâb al-nuzûl* bukan hanya dalam pengertian tradisional yang selama ini dipahami, yaitu sebab turunnya ayat al-Qur'an yang diriwayatkan para sahabat dari Nabi Saw, tetapi secara konseptual juga dalam pengertian problem dan realitas kultural, sosial, ekonomi, dan politik pada saat ayat diturunkan. Dengan cara yang demikian ini, kita bisa mengurai problem kultural, sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi di masyarakat Arab saat al-Qur'an diturunkan dengan analisis ilmu-ilmu sosial. Dikaitkan dengan problem-problem sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi di tengah-tengah kehidupan penafsir saat ini. Di sinilah, secara komprehensif bisa merumuskan mengenai problem kemanusiaan dan cara menyelesaikannya (Islah Gusmian, 2006).

Dengan demikian, hal yang mendasar dalam metode tafsir inklusif adalah mengenai tujuan dari penafsiran. Di sini, sebagaimana dalam hermeneutika pembebasan Hasan Hanafi, al-Qur'an dipahami secara spesifik, tematik, dan temporal. Penafsiran al-Qur'an haruslah berdasarkan atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dari kajian atas problem-problem kemanusiaan yang muncul pada saat itu. Sebab, pada dasarnya, realitas mendahului wahyu, sebagaimana yang kita lihat dalam konsep *asbâb al-nuzûl.* Maka, interpretasi haruslah bertolak dari

realitas, lalu kembali kepada wahyu yang secara teoretis sebagai sinar pembebasan, dan kemudian harus berujung pada tindakan praksis kehidupan umat (Hasan Hanafi, 1981: 69).

Dalam konteks ini kita harus mengubah pemahaman atas tema-tema pokok al-Qur'an yang a-historis menjadi historis. Misalnya, selama ini, kisah-kisah dalam al-Qur'an dipahami secara a-historis. Padahal maksud al-Qur'an mengisahkan cerita tersebut agar kita berpikir historis, seperti kisah tentang penindasan Fir'aun terhadap bangsa Israel, hanya dipahami pada konteks jaman itu. Padahal kaum yang tertindas ada di sepanjang jaman, termasuk saat ini, saat kita hidup. Penyembahan berhala yang dilakukan oleh kaum Nabi Ibrahim, bukan hanya terjadi pada saat itu, tetapi juga terjadi di sepanjang jaman. Bahkan, berhala-berhala pada era modern semakin berkembang; misalnya berhala dalam bentuk kekuasaan, kapitalisme, individualisme, dan hiburan.

Selanjutnya dalam konteks memahami dasar-dasar tindakan moral juga mesti diubah dari cara berpikir subjektif ke arah cara berpikir objektif, seperti konsep tentang inklusifisme. Allah menciptakan kemajemukan di dunia, seperti ditegaskan dalam al-Qur'an Surat al-Maidah (5) ayat 48, al-Qur'an Surat Hud (11) ayat 118, dan al-Qur'an Surat al-Hujarat (49) ayat 13. Al-Qur'an menerapkan prinsip kebebasan dan toleransi beragama, seperti al-Qur'an Surat al-Baqarah (2) ayat 256. Islam mengakui pluralitas keimanan, seperti al-Qur'an Surat Yunus (10) ayat 99, dan pengakuan pluralitas serta kebebasan memilih agama dijelaskan dalam al-Qur'an Surat al-An'am (6) ayat 108.

Sangat jelas ayat-ayat al-Qur'an di atas isi perintah itu arahnya adalah sisi subjektif. Tetapi sisi objektif tujuan dari penciptaan kemajemukan, prinsip kebebasan beragama dan teleransi beragama, pengakuan pluralitas, dan kebebasan memilih agama adalah terbangunnya hubungan harmonis, pluralis dan inklusif antarpemeluk seagama dan beda agama. Namun menghargai agama orang lain tidak harus keyakinan agam menjadi pudar, tetapi tetap konsisten dengan terhadap agama

yang dianutnya, seperti dijelaskan dalam al-Qur'an Surat Ali Imran (3) ayat 28. Bentuk penghormatan dan pengakuan terhadap agama lain dengan tetap konsisten terhadap keimanan agamanya sendiri, itulah yang dikehendaki dalam tafsir inklusif (Ma'mun Mu'min, 2012).

BAB IX

KESIMPULAN

Metode tafsir inklusif dibangun melalui pengembangan teologi inklusif, yakni sebuah teologi yang dikembangkan melalui pemahaman teks-teks keagamaan secara terbuka. Mufasir tidak memposisikan agama dan teks-teks keagamaan sebagai kerangka penafsiran religius terhadap hubungan sosial (fungsi idiologis), agama diposisikan sebagai perilaku simbolik (fungsi identitas), dan agama diposisikan sebagai alat legitimasi etis hubungan sosial (fungsi legitimatis), serta mufasir tidak terprangkap oleh simbul-simbul agama. Sebab bila hal ini terjadi maka yang berkembang justru metode tafsir ekslusif dan kaku.

Metode tafsir inklusif tidak bisa dilepaskan dari teologi kontekstual, di dalamnya mempunyai segi konfirmasi (firman Tuhan) dan segi konfrontasi (unsur-unsur konteks) terhadap konteks. Teologi kontekstual bukan sekedar kegiatan intelektual, melainkan usaha eksistensial yang melibatkan seluruh kehidupan di dalamnya. Tolok ukur kontekstualisasi tidak hanya suatu ortodoksi (ajaran yang benar), tetapi lebih lagi suatu ortopraksis (tindakan yang benar). Tujuan kontekstualisasi bukan memecah persaudaraan universal di antara umat beragama, melainkan supaya ada konvergensi satu sama lain yang saling menghargai kepribadian, dan tidak memaksakan unsur kebudayaan sendiri pada pihak lain.

Metode tafsir inklusif berkaitan erat dengan metode atau cara pandang seseorang atau sekelompok orang dalam menafsirkan teks-teks keagamaan. Tafsir inklusif akan terwujud manakala

seseorang memiliki sikap terbuka terhadap semua pihak, terutama dalam rangka membangun hubungan yang harmonis dan pluralis. Sikap terbuka banyak dibantu oleh kemampuan untuk mengambil jarak dan kritis terhadap keyakinannya, menjungjung tinggi keadilan, selalu bijaksana dalam bersikap, bertumpu kepada kebenaran (objektifitas), dan menimiliki estetika (keindahan) dalam berperilaku. Kalau agama memberi peluang bagi sikap kritis tentu akan menyumbang bagi terciptanya perdamaian universal. Tiadanya sikap kritis itu telah menjerumuskan pada konflik intra antarumat beragama dan ekstra antarlintas umat beragama. Teknik pengambilan jarak dan sikap kritis bisa dilakukan dengan sikap inklusif terhadap pemahaman teks-teks keagamaan, yaitu kritik ideologi, pembongkaran, dan analogi permainan.

Metode tafsir inklusif dibangun melalui tiga model transformasi tradisi inklusif, yaitu: *Pertama,* Tranformasi dari tekstualis-teologis ke kontekstualis-historis. Yang dimaksud dengan tekstualis-teologis, yaitu cara pandang yang bertumpu dan berorientasi pada teks-teks agama secara leterlik dan demikian kaku. Sementara kontekstualis-historis, yaitu cara pandang yang bertumpu pada ide-moral universal yang diusung oleh maksud teks-teks agama dengan selalu memperhatikan konteks sosial-budaya. *Kedua,* Transformasi dari ekslusivitas-individual ke pluralistas-sosial. Yang dimaksud ekslusivitas-individual, yaitu cara pandang, sikap, dan perilaku ekslusif dan individual yang tidak mengenal kata bersahabat, membuka perjumpaan, dan saling bertemu dengan pihak lain. Pluralitas-sosial, yaitu cara pandang, sikap, dan perilaku hamronis, pluralis dan inklusif yang sangat memungkinkan terjadinya perjumpaan antar-budaya, antar-religius, dan antar-iman. *Ketiga,* Transformasi dari pluralitas-intra-religius ke pluralitas-multireligius. Yang dimaksud pluralits-intra-religius, yaitu pluralis yang dimiliki oleh suatu agama yang sama, seperti agama Islam, Katholik, Protestan, Hindu, Budha, dan Konghucu, bisa dipilah-pilah menjadi unit-unit yang lebih kecil terdiri dari berbagai bagian yang demikian

plural dari masing-masing agama tersebut. Sementara yang dimaksud pluralitas-multireligius adalah pluralitas yang terjadi di antara pemeluk beda agama. Transformasi dari pluralitas-intra-religius ke pluralitas-multireligius dimaksudkan sebagai suatu sikap dan perilaku umat beragama untuk selalu bisa bergeser dari sikap dan perilaku sempit atau pluralitas-semu (pluralitas-intra-religius) bergeser pada sikap dan perilaku yang berwawasan luas dan luwes atau pluralitas-multireligius, sehingga memungkinkan terjadinya perjumpaan antar-religius dan antar-iman dengan disertai sikap bersaudara dan bersahabat.

DAFTAR PUSTAKA

Abu 'Abdillah Muhammadal-Hakim al-Tirmidzi, *Nawadir al-Ushul fi Ma'rifat Ahadits al-Rasul*, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutb al-'ilmiyah, 1992).

Abdullahi Ahmed al-Na'naim, *Toward an Islamic Reformatin: Civil Liberties, Human Rights and International Law,* (New York: Syracusa University Press, 1990).

Abdul Hamid Abu Sulayman, *Islamization, Science, and Technology in The Crisis of the Muslim Mind*, (New Delhi: The Association of Muslim Scientists and Engineers, 2003).

Abu Ishaq al-Syatibi dan *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah* jilid I (Mesir; Dar al-Fikr al-Arab, t.t).

Abu Muhammad Abdullah Ibn Muslim Ibn Quthaibah, *Ta'wil Muthalif al-Hadits*, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, t.t.).

Abdus Salam, *Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam*, (Singapore: World Scientific, 1987).

A.C. van Der Leeden & Taufik Abdullah, *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. 1, 1986).

Ahmad As-Sirabasiy, *Qissatu at- Tafsir, Al-Idarah al-'Alaman As-Saqafah*, (Mesir: Dar al-Qalm, 1962).

Ahmad Basuni Faudah, *At-Tafsir wa Manahijuh*, (Kairo-Mesir: Mat Na'ah Al-Amanah, 1977).

`Ali al-Ausi, *al-Thabâthabâ'i wa Manhajuhu fî Tafsîrih,* (Teheran: Mu`âwanah al-Riâsah lil`Alâqah al-Daulah fî Mundzimah al-Â`lam al-Islâmî, 1985).

Ahmad Y. al-Hassan & Donald R. Hill, *Islamic Technology: an illustrated History*, Unesco, 1986. (Terjemahan oleh Yulian

Liputo, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, Bandung, Mizan, 1993).

Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan,* terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

Al-Biruni, *Al-Jamahir fi al-Jawahir,* (Teheran: Syirkat al-Nasyr al-Ilm wa al-Tsaqafah, 1374 H).

Anthony Giddens, *Konsekwensi-Konsekwensi Modernitas,* (Yogyakarta:Kreasi Wacana, 2005).

Anggun Gunawan, *Pemurnian Menyeluruh Epistemologi Muslim,* (Makalah : 12 August 2007).

Akh. Minhaji, "Transformasi IAIN Menuju UIN, Sebuah Pengantar," dalam M.Amin Abdullah, dkk., *Integrasi Sains Islam Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains* , (Yogyakarta: Pilar Relegia dan SUKA Press, 2004).

al-Hafizh Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajr al-Asqalany, *Fath al-Bari bi Syarkh al-Bukhari*, Juz III, (Beirut: Dar al-Fiqr, t.t.).

Ali Syari'ati, *Who is to be Done: The Enlightened Thinker's and Islamic Renaissance*, (Houston: IRIS, 1986)

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Alvin Toffler, *Kejutan Masa Depan,* terj. Sri Koesdiatinah, (Jakarta: PT Pantja Simpati, 1989).

Anthony Giddens, *Globalization, Forest, Treesand People,* (News Letters, No. 36/37, Agustus 1998).

Al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah Dirasat wa Munaqasat*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991).

_____, *Wijhat al-Nazar: Nahwi 'adah Bina' Qadhaya al-Fikr al-Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut; al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1992).

Ali Mukti, "Metodologi Ilmu Agama Islam" dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama : Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1989).

Alparslan Acikgenc, *Holisitic Approach to Scientific Traditions,* Islam and Science, Journal of Islamic Perspective on Science, Volume 1, Juni 2003, Number 1.

_____, *The Islamic Conception of Scientific*, Journal Islam and Science, June, 2003.

Azyumardi Azra, *IAIN di Tengah Paradigma Baru Perguruan Tinggi*, Jurnal Inovasi Pendidikan Tinggi Agama Islam, Vol. VI/No. 02/2003.

Ahmad Dallal, "*Science, Medicine and Technology*" in Esposito, J. (ed.), *The Oxford History of Islam*, (London and New York: Oxford University Press, 1997).

Ali Hasan Al-Aridl, *Tarikh "Ilm at Tafsir wa Manahij al-Mufassirin,"* terj. Ahmad Arqam, (Jakarta: CV. Rajawali, Cet. 1, 1992).

Ahmad asy-Syirbashiy, *Qishatu at-Tafsir*, (Mesir: Daru al-Qalam, Al-Idarah al-'Amah liststaqafah, 1962).

A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar*, (Jakarta: Center for Strategis and International Studies, Cet. 1, 1987).

Abdul Ghaffar Abdurrahim, al-Imâm Muhammad Abduh wa Manhajatuhu fî al-Tafsîr, (Kairo: Dar al-Anshâr, 1980).

Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, Muqaddimah Ibn Khuldûn, (Tahqiq), Ali Abdul Wahid Wafi, (Kairo: Maktabah al-Usrah, jilid 3, 2006).

Amin Khuly, Al-a'mâl al-Kâmilah Amîn al-Khuwaily Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adzab, (Kairo: Maktab al-Usrah, juz. 10, 1995).

'Athif al-'Irâqy, al-Syiekh Al-Imâm Muhammad Abduh wa al-Tanwîr Qarn min al-Zamân 'Alâ wafâtihi, (kairo: Dâr'l Rasyâd, cet. I, 2006).

Al-Sayyid Yusuf, al-Imam Muhammad Abduh râid al-Ijtihâd wa al-Tajdîd fî al-'Asyr al-Hadîts, (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2007).

Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1997).

----------, Yatim*Sejarah Perkembangan Madrasah*, (Jakarta: Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2000).

Brenda DuBois dan Karla Krogsrud Miley, *Social Work: An Empowering Profession*, (Boston: Allyn and Bacon, 1992).

Brenner, Louis (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharian Africa*, 1993.

Barbara Ward, *Lima Pokok Pikiran yang mengubah Dunia*, terj. Mochtar Lubis, (Jakarta: Pustaka Jaya, Cet. 2, 1983).

Budi Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1994).

Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam,* (New York: Oxford University Press, 1998).

C. A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan,* (Yogyakarta: Kanisius. 1976).

_____, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. J. Drost, (Jakarta: PT. Gramedia, Cet. 1, 1995).

C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filasafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Atas Kerja Ilmu-ilmu*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1989).

Charles F. Andrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, terj. Lukman Hakim, (Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. 1, 1992).

Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1979).

Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook,* (New York: Oxford University Press, 1988).

Dwight Poggemiller, *Hermeneutics and Epistemology: Hirch's Author Centered Meaning, Radical Historicism and Gadamer's Truth and Method*, (Premise Journal, Vol. II, No. 8/September 27, 1995)

Deliar Noer, *Pemikiran Politik Barat*, (Bandung: Mizan. Cet.3, 1997).

D.W. Hamiyn, *The Theory of Knowledge*, (London: Macmillan Press, 1982).

D. Jhon Caputo, *Agama Cinta Agama Masa Depan*, (Bandung : Mizan, 2003).

Edi Suharto, *Membangun Masyarakatm, Memberdayakan Rakyat; Kajian Strategis Pembangunan Kesejahteraan Sosial dan Pekerjaan Sosial*, (Bandung : Revika Aditama, 2005).

Ernest Gellner, *Muslim Society*, (Cambridge University Press, 1981).

Ernest Gellner, *Posmodernisme: Reason and Religion,* (New York: Routledge, 1992).

Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan,* terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interrelegious Solidarity against Oppression,* 1997. dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia berjudul *Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982).

_____, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual,* (Bandung: Pustaka, 1985).

_____, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1994).

_____, "*Islamisasi Ilmu Pengetahuan*; suatu tantangan" di terjemahkan dari "Islamization of Knowledge; A Respond" oleh Mohammad Shoulhi, dalam Jurnal al-Hikmah No. 7 Jumad al-Ula – Jumad al-Tsaniyah, 1413 H.

_____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982).

_____, "*Islamisasi Ilmu Pengetahuan*; suatu tantangan" di terjemahkan dari "Islamization of Knowledge; A Respond"

oleh Mohammad Shoulhi, dalam Jurnal al-Hikmah No. 7 Jumad al-Ula – Jumad al-Tsaniyah, 1413 H.

_____, "Islam and Modernity" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam a Source Book*, (New York; Oxford University Press, 1998).

_____, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Suatu tantangan" di terjemahkan dari "Islamization of Knowledge; A Respond" oleh Mohammad Shoulhi, dalam Jurnal al-Hikmah No. 7 Jumad al-Ula – Jumad al-Tsaniyah, 1413 H.

_____, "Islam: (ballenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch and Piere Chacia, *Islam: Past Influence and Present Challenge,* (Edinburgh University Press, 1979).

Francisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990).

Frank Waling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion,* (Berlin: Mounton Publisher, 1985).

Fatima Mernisi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in the Modern Muslim Society,* (Blomington: Indiana University Press, 1987).

Fu'ad 'Abdul Baqy, *Al-Lu'lu wa al-Marjan fi ma Ittafaqa 'alaihi al-Syaikhan*, Juz III, (Beirut: Dar al-Fiqr, t.t.).Freeman, *The Relevance of Charles Peirce,* (Illinois: The Hegeler Institute, 1993).

Farid Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and The Emergence of Qur'anic Heremeneutical Notions", dalam *ICMR.,* Vol. 2, no. 2, (Desember 1991).

_____, *Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan, 2000).

Fahd ibn `Abdurrahmân ibn Sulaimân Al-Rûm, *Ittijâhât al-Tafsîr fî Qarn al-Râbi` `Asyr,* (Riyad: Maktabah Rusyd, 2002).

Fuad Baali dan Ali Wardi, *ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin dan Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet.1, 1992).

Gilles Kepel, *The Revenge of God: Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World,* (Pennsylvania: The Pensylvania State University Press, 1993).

Gunnar Myrdal, *Objektivitas Penelitian Sosial*, terj. Victor I. Tanja, (Jakarta: LP3ES, Cet. 2, 1982).

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi,* Jakarta: Teraju, 2003.

Hanafî, Hassan. *Dirasât Islâmiyyah,* Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981.

Hassan, Riffat. "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society.* The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994.

Hans Kung, *Etika Ekonomi-Politik Global: Mencari Visi Baru Bagi Kelangsungan Agama di Abad 21,* terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: CV. Qalam, 2002).

Harun Nasution, *Islam Rasional,* (Bandung : Mizan, cet. 1, 1995).

_____, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam,* (Jakarta : Bulan Bintang, 1973).

_____, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987).

_____, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang: 1983).

Hasan Hanafi, *Al-Turats wa al-Tajdid*, (Mesir: al-Markaz al'Arabi li al-Bahts wa al-Nashr, 1980).

_____, *Dirasât Islâmiyyah,* (Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981).

_____, *Muqaddimah fi ilm a-Istghrab,* (Beirut: Dar al-Faniyah, t.t).

Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).

Huzni Thoyyar, *Model-model Integrasi Ilmu dan Upaya Membangun Landasan Keilmuan Islam,* (Survey Literatur terhadap Pemikiran Islam Kontemporer: 2007).

H. M. Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, (Leiden: E.J. Brill, 1967).

Harold H. Titus, Marlyn S. Smith dan Ricadr T. Nolan, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. 1, 1984).

Hasan Askari dan John Avery, *Towards a Spiritual Humanism: A Muslim-Humanist Dialogue,* (Ledds: Seven Mirrors Publishing House Limeted, 1991).

Hussaini Usman dan R.P.S. Akbar, *Pengantar Statistik*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995).

Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diniy,* (Qahira: Sina li al-Nasry, 1994).

Hans Kung, *Etika Ekonomi-Politik Global,* terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: CV. Qalam, cet. 1, 2003).

Huston Smith, *Why Religion Matters,* terj. *Ajal Agama di Tengah Kedigdayaan Sains*?, (Bandung: Mizan, 2001).

Hujair Sanaky, *Integrasi antara Sains dan Agama* (Kajian Tentang Konflik, Integrasi, dan Pandangan Islam Terhadap Hubungan Sains dan Agama), (Yogyakarta: Makalan Diskusi Program Doktor (S.3) Mata Kulian Agama, Budaya dan Sains, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007).

Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan antara Sains dan Agama,* terj. E.R. Muhammad, (Mizan: Bandung, 2002).

I. Kalin, *Three Views of Science in the Islamic World*, (Istanbul-Turki: University of Istanbul, 2006).

Isma'il Razi Al-Faruqi, *Al-Tauhid: Its Implications for Thought and Life*, (Virginia-USA: The International Institute of Islamic Thought, 1992).

I. O. Ihromi (ed), *Pokok-pokok Antropologi Budaya,* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000).

Ibn Khaldun, *Muqadimah*, (Beirut: Dar al-Fiqr, t.t.)

Imam al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an wa Duraruhu*, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1988).

_____, *Ihya' Ulum al-Din*, "bab ilmu", (Semarang: Toha Putra, t.t).

_____, *Majmu'ah al-Rasa'il li Imam al-Ghazali*, (Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1994).

Ibn Rusyd, *Tahafut al-Falasifah,* (Beirut: Daar al-Ma'arif, 1981).

Ibn Manzur, *Lisan al-Arab.* Lihat Muhammad Abid al-Jabiry, *Takwin al-Aql al-Arabi,* (Beirut: Markaz al-Tsaqafy Al-Arabi, 1990).

Ibnu Hasyim, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an,* (Mesir: Makalah Diskusi Mahasiswa Universitas Bahrul Ulum Mesir, 2005).

Islah Gusmian, *Ilmu Sosial sebagai Alat Analisis Teks Kitab Suci,* (Bandung: Makalah *Annual Conference* Kajian Islam, 26-30 November 2006).

_____, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi,* (Jakarta: Teraju, 2003).

Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd,* Jakarta: Teraju, 2003.

Ignaz Goldziher, Madzâhib al-Tafsîr al-Islamy, terj., Abdul Halim al-Najar, (kairo: Maktab al-Khânijy, 1955).

Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt.* Leiden: E.J.Brill, 1974. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern,* terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jum'ah Ali Abduh al-Qâdir, al-Dâkhîl bainah al-Dirâsah al-Manhajiyyah wa al-Namâdzaj al-Tathbîqiyyah, (Kairo: Jâmi'ah alAzhar, cet. I, 2006).

Jamal al-Bannah, Tatswîr al-Qur'ân, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islâmy, t.t.).

Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama, Sebuah Pengantar,* (Bandung: Mizan, Cet. 3, 2005).

_____, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan. Cet.6, 1994).

John F. Haught, *Sccience and Religion: From Conflict to Conversation,* (New York: Paulist Press, 1995).

John Lewis Gillin and John Philip Gillin, *An Introduction to Sociology*, (New York: The Macmillan Company, 1947).

J.L. Peacock, *The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, (California: The Benjamin-Cuming Publishing, 1978).

Jujun Suriasumantri, "Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam Jujun Suriasumantri (ed.,) Ilmu Dalam Perspektif, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001).

,J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern,* terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

Kuntowijoyo, *Islam dan Strukturalisme Transenden*, (Jakarta: harian Republika, Jum'at, 20 Maret 1998).

_____, *Paradigma Islam: Interprestasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan. Cet.3, 1991).

Karl R. Popper, *Realism and the Aim of Science*, (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983).

Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, (Journal of Islamic Studies, Vol. 36, No. 3, 1997).

Lavis Mulford Adams, *Webter's World University Dictionary*, (Washington DC: Publisher Company, 1965).

L. Laeyendecker, *Tata Perubahan dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi*, terj. Soemekto, (Jakarta: PT Gramedia, Cet. 1, 1983).

Lois Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI-Press, 1973).

Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* , (Bandung: Remajarosda Karya, 1989).

Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah* , terj Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI –Press, 1973).

Louis Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharian Africa*, (T.tp.: 1993).

Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

Muslim A. Kadir, *Ilmu Islam Terapan: Menggagas Paradigma Amali dalam Agama Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2003).

Muhammad Abid al-Jabiry, *Takwin al-Aql al-Arabi,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Arabi, 1990).

_____, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyah li Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyah,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Arabi, 1990).

M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik," dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum,* (Yogyakarta: IAIN SUKA Press, 2003).

Mac Iver, *Sociaty: A Texsbook of Sociology*, (New York: Farrar and Renehart, 1973).

Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sain*, terj. Saiful Muzani, (Bandung: Mizan, 1995).

M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan. Cet.7, 1997).

Muhammad Ibn Umar al-Zamakhsyari, *Al-Fa'id fi Gharib al-Hadits*, Juz III (Beirut: Dar al-Fiqr, 1979).

M.A. Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Works*, (New Dehli: Kitab Bhavan, 1979).

Merryl Wyn Davies, "Introduction", in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin and Ziauddin Sardar, *Christian-Muslim*

Relation: Yesterday, Today, Tomorrow, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000).

Mahatir Mohammad, *Globalisation and the New Realities,* (Malaysia: Darul Ehsan, 2002).

Munawwar Ahmad Anees, *What Islamic sciences is Not*, MAAS Journal of *Islamic sciences* 2 (1), Januari 1986.

Maurice Bucaille, *Bibel Qur'an dan Sains*, iterj., A. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).

Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains menurut Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1989).

Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia,* (akarta: Pustaka Muhammadiyah. (1960).

M. Amir Ali, *Removing the Dichotomy of Sciences: A Necessity for the Growth of Muslims,* (Future Islam: A Journal of Future Ideology that Shapes Today the World Tomorrow, 2004).

Mohammad Hashim Kamali, *Islam, Rationality and Science*, Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science, Volume 1, June 2003.

Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Teori Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003).

Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. (Bandung: Mizan Group, 2005).

Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meaning of Sahih Al-Bukhari*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1987).

M. Maloney, *Silent Strength: A Heideggerian Hermeneutics Analysis of the Story of Older Women*. (Atlanta: George State University, 1993).

Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: NIS, 1994).

Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: al-Ahailiy li at-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1990).

M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativasi atau Historitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

_____, *Design Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-atomistik ke Arah Integratif-Interdisiplinary,* (Yogyakarta: Makalah Diskusi Panel Refleksi 21 Tahun PPs IAIN Suka Yogyakarta, 16 Maret 2004).

_____, *Arah Baru Kajian Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: Makalah Konfrensi Nasional Kajian Islam Indonesia, 12-14 Desember 2003).

_____, "Dialog Peradaban Menghadapi Era Posmodernisme: Sebuah Tinjauan Filosofis-Religius", dalam *Al-Jami'ah: Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama,* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, no. 53, 1993).

----------, *Materi Kuliah Agama, Budaya, dan Sains,* (Program Doktor IAIN/ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2004).

_____, "Rekonstruksi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multi Religius" dalam Amin Abdullah dkk, *Teori dan Metodologi,* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000).

_____, *Analytical Perspektive in the Study of Religious Diversity: Searching for a New Model of Philosophy on the Study of Religious,* (Yogyakarta: International Conference on Religious Harmony: Depag-UIN Jogia-IAIN W.9-IAHR, 2004).

_____, *Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman,* (Yogyakarta: Makalah Simposium Nasional, 2003).

_____, *Jurnal Filsafat dan Teologi: Hak Asasi Manusia Tantangan Bagi Agama,* (Yogyakarta: Kanisius, 1998).

_____, "Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama (Dari Paradigma Positivistik-

Sekjularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik)", dalam M.Amin Abdullah, dkk., *Integrasi Sains Islam Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains,* (Yogyakarta: Pilar Relegia dan SUKA Press, 2004).

Muhammed Arkoun, *Al-Fikr al-Usuly wa Istihalatu al-Ta'sil: Nahwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islamy,* terj. Hasim Shalih, (Beirut: Markaz al-Inna' al-Qaumi, 2002).

_____, *Tarikhiyyah al-Fikr al-Araby al-Islamy,* terj. Hasim Shalih, (Beirut: Markaz al-Inna' al-Qaumi, 1986).

_____, *Al-Aql al-Jadid al-Istitla'iy,* terj. Hasim Shalih, (Beirut: Markaz al-Inna' al-Qaumi, 2002).

_____, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istiẖâlah al-Ta'shîl,* (Beirut: Dar al-Saqi, 2002).

Muhammad Shahrour, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah,* (Dimasq, 1990).

M. Ali Kettani, "Seince and techlogy in Islam; underlying value system" dalam Ziaudin Sardar,*The Touch of Midas; Science, vakis and environment in Islam and the west,* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

M. Natsir Arsyad, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah: Dari Jabir ibn Hayyan sampai dengan Prof. Dr. Abdus Salam*, (Bandung; Mizan, 1989).

M. Natsir Arsyad, *Cendekiawan Muslim: Dari Khalili sampai Habibi,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995).

Muhammad al-Bahiy, *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya,* terj. Al-Yasa' Abu Bakar, (Jakarta; Bulan Bintang, 1987).

Milton K. Munitz, *Contemporerary Analytic Philosophy,* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1981).

Mannâ' al-Khalîl al-Qaththân, *Mabâẖits fî `Ulûm al-Qur'ân,* (T.tp.: Mansyûrât al-`Ashr al-Ḥadîts, 1973).

Muẖammad `Ali al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî `Ulûm al-Qur'ân,* (Beirut: Âlam al-Kutub, t.t).

Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd,* (Jakarta: Teraju, 2003).

Masdar F Mas'udi, "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", (Makalah Seminar Nasional, 2002).

_____, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan,* (Jakarta: P3M, 2004).

_____, "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", *Makalah Semiloka Diklat Muslimat NU,* (Jakarta: 2003).

Mulyadhi Kartanegara, Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam. Bandung: Mizan, cet.I., 2002: 57-58).

Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science,* terj. Ahsin Muhammad, (Teheran: Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), 2004).

Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy,* (New York: Harper Torchbooks, 1964).

M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an,* (Jakarta: Bulan Bintang, Cetakan 2, 1990).

_____, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir,* (Jakarta: Bulan Bintang, cet. 8, 1990).

Muhammad Ali Ash Shabuniy, *At-Tibyan fi 'Ulumi Al-Qur'an,* (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.t.).

M. Yunan Yusuf, Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh: Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh, dalam *Ulumul Qur'an*, Volume, No. 1993.

M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an,* (Bandung: Mizan, Cetakan 2, 1992).

Merryl Wyn Davies, "Introduction", in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin and Ziauddin Sardar, *Christian-Muslim Relation: Yesterday, Today, Tomorrow,* terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta: Qalam, 2000).

Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003).

Mohamed Arkoun, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istiḥâlah al-Ta'shîl* (Beirut: Dar al-Saqi, 2002).

Masdar F. Mas'udi, "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", *Makalah* yang dipresentasikan pada acara Semiloka FKMTHI di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003.

Muḥammad `Ali al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî `Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Âlam al-Kutub, t.th.).

Mas'udi, Masdar F. "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.

Mas'udi, Masdar F. "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Kata Pengantar dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan,* (Jakarta: P3M, 2004).

Mas'udi, Masdar F. "Rekonstruksi Al-Qur'an di Indonesia", *Makalah* yang dipresentasikan pada acara Semiloka FKMTHI di gedung PUSDIKLAT Muslimat NU, Pondok Cabe, Jakarta Selatan, 2003.

Muḥammad Abduh, Al-a'mâl al-Kâmilah li al-Imâm al-Syeh Muhammad Abduh, ditahkik oleh DR. Muhammad 'Imârah, jilid 4, (Kairo: Dar al-Syurûq, cet. I, 1993).

Muhammad Arkoun, Al-fikr al-Ushûly wa Istihâlah al-Ta'shîl Nahwa Târîkh Âkhar li Fikr al-Islâmy, terj. Hasyim Shaleh, (London: Dar al-Saqi, cet. I, 1999).

Muhammad Abdullah Daraz, Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm, terj. Muhammad Abdul al-'Adhim Ali, (Kairo: Dâr al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tawzî', cet. V, 2003).

Muhammad bin Muhammad Abu Syahibah, Al-Isrâîliyât wa al-Maudlû'ât fî kutub al-Tafsîr, (Kairo: Maktab' Sunnah, cet. II, 2006).

Malik bin Nabi, Al-dzâhirah al-Qur'ân Musykilât al-Hadhârah, terj., Abdus Shabur Syahin, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000).

Musthafa Labib Abdul Ghani, Tafsîr al-Fâthihah wa Juz 'Ammâ li'l Ustâdz al-'Imâm al-Syêikh Muhammad Abduh, (Kairo: al-Hay'ah al-'Âmah li Qushûr'l Tsaqâfah, 2007).

Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî,* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994).

_____, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap 'Ulum al-Qur'an,* terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2001).

Nurcholis Madjid, *Kaki Langi Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1997).

Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, Cet. 4, 1996).

_____, "Islam Ideologi Transformasi," dalam, *Suara Muhamadiyah*, No. 9, Th. 81, (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Pers "Suara Muhammadiyah," Mei 1996).

Nasim Butt, *Sains dan Masyarakat Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996).

Osman Bakar, *Hirarki Ilmu Mmembangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, (Bandung; Mizan, 1997).

_____, *Reformulating a Comprehensive Relationship Between Religion and Science: An Islamic Perspective*, Islam & Science: Journal of Islamic Perspective on Science, Volume 1, Juni 2003.

Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy,* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Pauline M. Rosenau, *Postmodernism and Social Sciences: Insight, Inroads, and Intrusion*, (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Prihananto, *Epistemologi dan Pluralistik Metode Pengetahuan Ketuhanan: Kajian Terhadap Pemikiran Keagamaan Thaba'thaba'i*, (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry Press, 1997).

Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philoshofhy*, (London: Macmillan Press, Vol. 3, 1972)

Roderick Main, *Religion, Science, and Synchronicity*. (UK: University of Essex, 2004).

Richard Polmer, *The Relevance of Gadamer's Philosophical Hermeneutics to Thirty-Six Topics or Fields of Human Activity*, Carbondale: Southern Illinois University, 1999).

Rakhmat, Jalaluddin (2004) *Metode Penelitian Komunikasi*. Bandung: Rosda Karya.

Richard C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies,* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).

Rohfani, *Epistemologi Gerakan Islam Modern*, (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry Press, 1996).

Robby I. Chandra, *Konflik dalam Hidup Sehari-hari,* (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existensialism: The Existentialist and Their Nineteeth Century Backgrounds,* (New York: Harper & Row Publisher, 1972).

Robert C. Bogdan and Sari Knopp Biklen, *Qualitatif Research for Education : An Introduction to Theory and Methods*, (London: Allyn Bacon, Inc, 1982).

Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society,* (The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994).

Suparjan dan Suyatno, Hempri, *Pengembangan Masyarakat dari Pembangunan samapi Pemberdayaan*, (Yogyakarta : Aditya Media, 2003).

Sani, *Teori-Teori Sosial: Dari Ilmu Sosial Sekularistik Menuju Ilmu Sosial Integralistik,* (Makalah: 6 September 2007).

Syarif Hidayatullah, *Intelektual dalam Perspektif Neo-Modernisme*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2000).

Sartono Kartodirjdo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1982).

Sutrisno Hadi , *Metode Research* (Yogyakarta: UGM-Press. 1981).

Soejono Dirdjo Sisworo, *Pengatar Epistemologi dan Logika*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, Cet. 1, 1985).

Soejono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali Press, Cet. 4, 1990).

Samuel Koening, *Man and Society: The Basic Teaching if Sociology*, (New York: Barner and Noble Inc., Cet. 2, 1957).

S. Husri, *Dirasah Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Beirut: Kasysyaf, 1963).

Soedjito, *Transformasi Sosial: Menuju Masyarakat Industri*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, Cet. 2, 1991).

Syed M. Naquib Al-Attas, *Islam and Scularism*, (Kuala Lumpur: Angkatan Muda Belia Islam Malaysia, ABIM, 1978).

_____, *The Concept of Education in Islam*, (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980).

_____, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).

S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*, (Bandung: Cet. 2., Tarsito, 1996).

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970).

Thomas S. Kuhn, *The Structural of Scientific Revolution*, (Chicago : The University of Chicago Press, 1974).

Thaba'thaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz V, (Beirut: Muassasah A'lam li al-Thiba'ah, 1991).

_____, *Shi'a*, (Manila: Al-Hidayah Publication, 1985).

_____, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, (Bandung: Mizan. Cet.2, 1995).

_____, *Islamic Teacing an Overviews*, (New York: Mostafazan Foudation New York, 1989), hal. 149, dan Thaba'thaba'i, *Hikmah Islam*, (Bandung: Mizan. 1993).

Tom Campbell, *Tujuh Teori Sosial, Sketsa, Penilaian dan Perbandingan*, terj. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, Cet. 1, 1994).

Thomas S. Kuhn, *The Structural of Scientific Revolution*, (Chicago : The University of Chicago Press, 1974).

Usman Hassan, *The Concept of Ilm and Knowledge in Islam*, (New Delhi: The Association of Muslim Scientists and Engineers, 2003).

Wahid Maharmeh, "Pengantar," dalam Muhammed 'Abid al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam,* terj. Burhan, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).

Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*. (Bandung: Mizan, 2003).

Wendal V. Hariis, *The Dictionary of Concept in Literary Critisism and Theory*, (New York: Greenwood Press, 1992).

Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik*, (Bandung: Tarsito, 1985).

Wan Ramli bin dan Shaharir bin Mohamad Zain Wan Daud, *Pemelayuan Pemalaysiaan dan Pengislaman Ilmu Sains dan Teknologi dalam Konteks Dasar Sains Negara*, (Jurnal Kesturi, No. 1. 1999).

Yvonna, S.Lincoln and Egon G.Guba, *Naturalistic Inquiry*. (New Delhi: Sage Publication, 1979).

Yuyun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebagai Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987).

Zainal Fikri, *Epistemologi: Islam dan Barat*, (Handout Filsafat Umum: 16 September, 2007).

Zainal Abidin Bagir, *Integrasi Ilmu dan Agama Interpretasi dan Aksi,* (Bandung: Mizan, 2005).

_____, *Pengantar : Program Studi Agama dan Lintas Budaya*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UGM, 2004).

Zainul Kamal, *Kritik Ibn Taimiyah Terhadap Logika Aristoteles*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, Disertasi Doktor, 1995).

Ziauddin Sardar, *The Touch of Midas, Science, Values and Environment in Islam and the West,* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

_____, *Islamic Futures: The Shapes of Ideas to Come*, (New York: Mansell, 1985).

_____, *Explorations in Islamic sciences*, (London-New York: Mansell, 1989).

Ahmad Farid, 60 Biografi Ulama Salaf, terj. Ahmad Syaikhu, (Jakarta: Darul Haq, 2012), cet. I.Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, (Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1975).

(Ahmad Khoirul Fata dan Siti Mahmudah Noorhayati, Vol. 10, No. 2, 2016)., Madania, Jurnal Kajian Keislaman.

Jafar, Iftitah (2012) *Tafsir Modern: Menakar Metode Tafsir Syekh Muhammad Abduh dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha*. Alauddin University Press, Makassar. ISBN 978-602-237-350-6

(Badruzzaman M Yunus, dkk, Vol.1, No.2, 2021), Jurnal Iman dan Spiritualitas, Program Pascasarjana UIN SGD Bandung.

Farid Hasan, Siti Robikah, Vol.16, No.31, 2020), Jurnal Ilmiah Citra Ilmu: Kajian Kebudayaan dan Kislaman.

KUDUS

METODE TAFSIR INKLUSIF

IDEA press yogyakarta
Diro RT 58 Jl. Amarta, Pendowoharjo
Sewon, Bantul, Yogyakarta 55002
telp/fax. (0274)6466541
Email: idea_press@yahoo.co.id

ISBN-978-623-6074-82-4
9 786236 074824